# CULTURA DELL'ANIMA

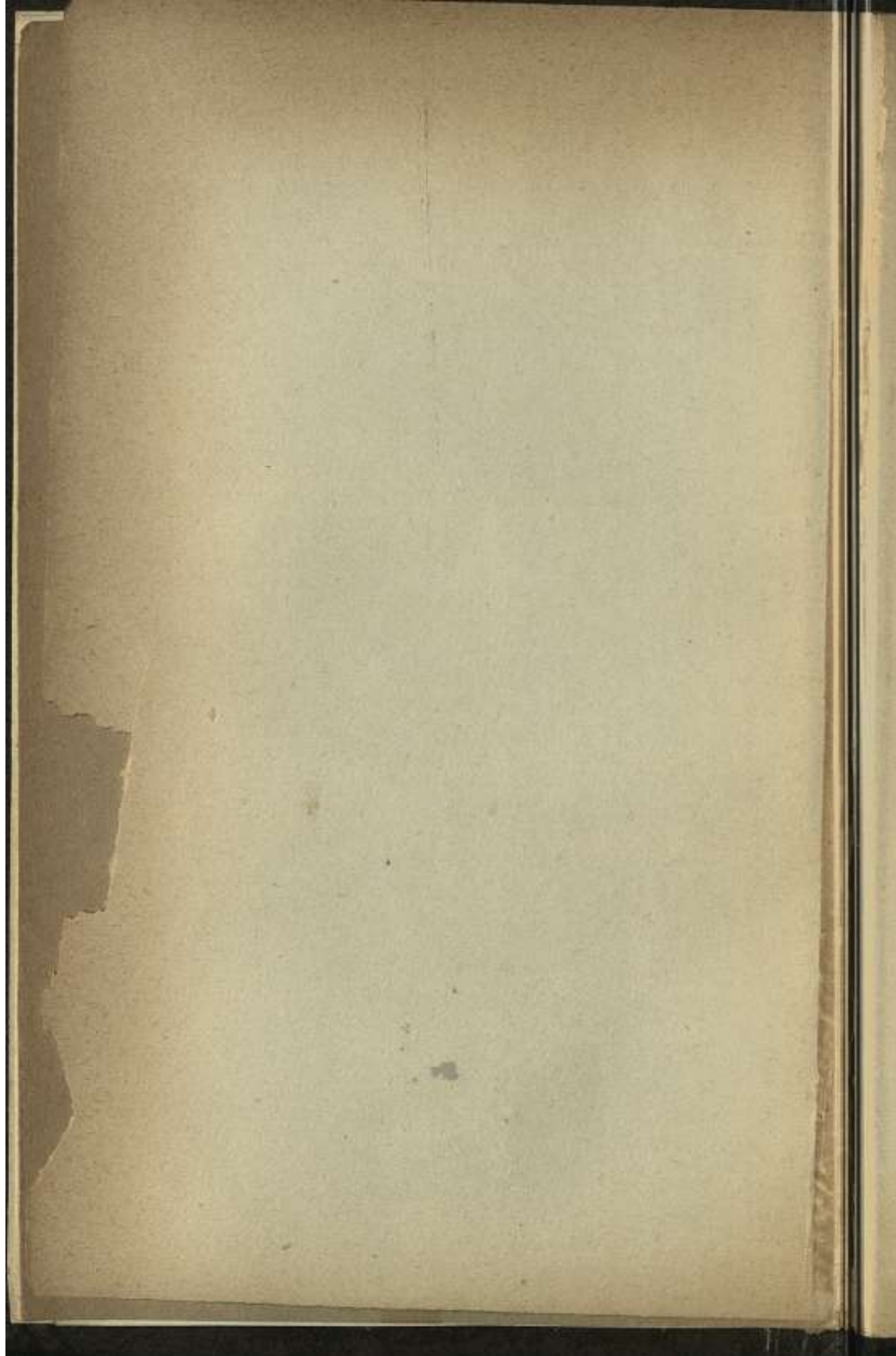
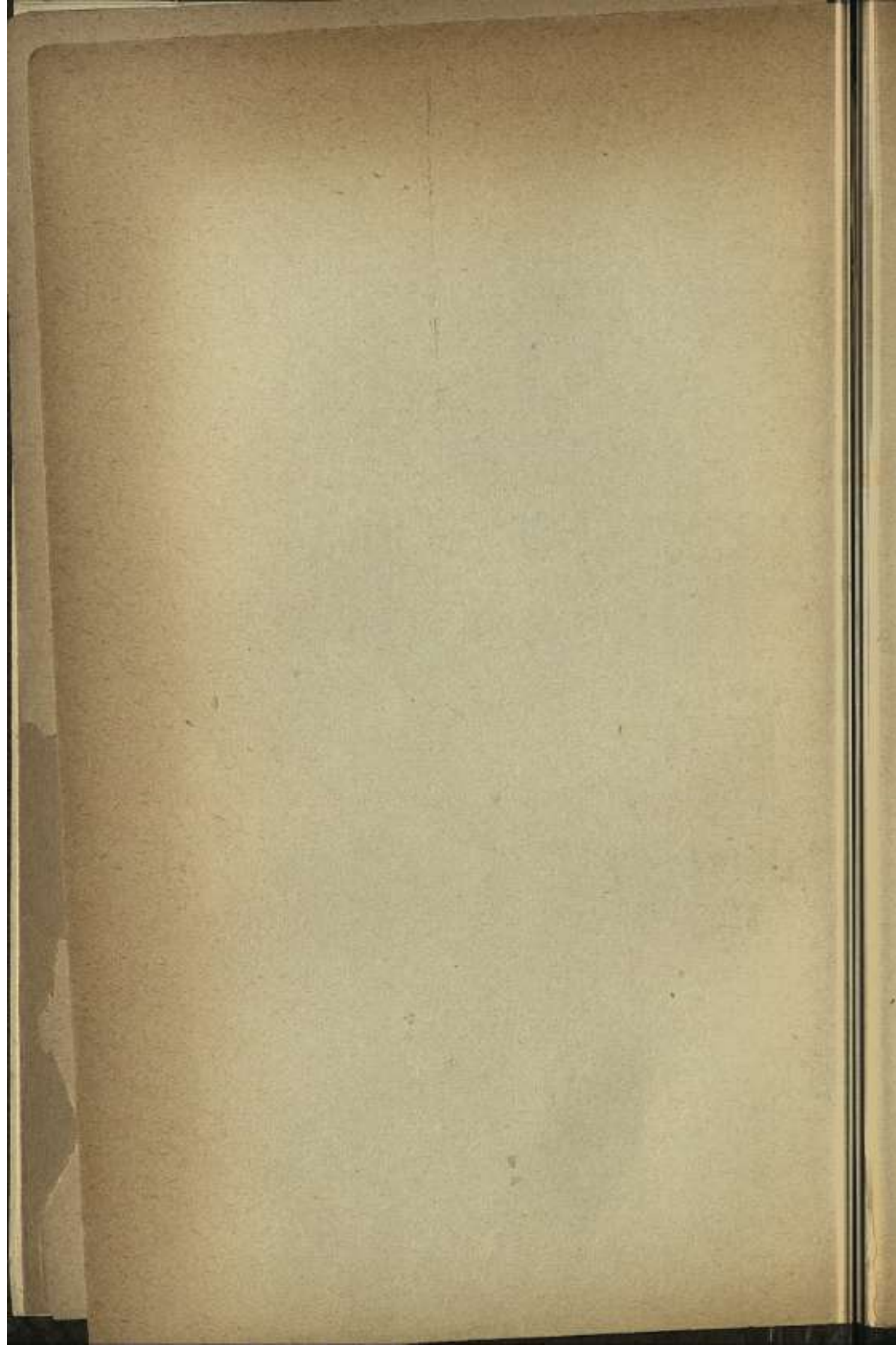
EMANUELE KANT

# DE MUNDI SENSIBILIS ATQUE INTELLIGIBILIS FORMA ET PRINCIPIIS

TRADUZIONE, INTRODUZIONE E NOTE
DI
GUIDO DE GIULI

R. CARABBA, EDITORE
LANCIANO

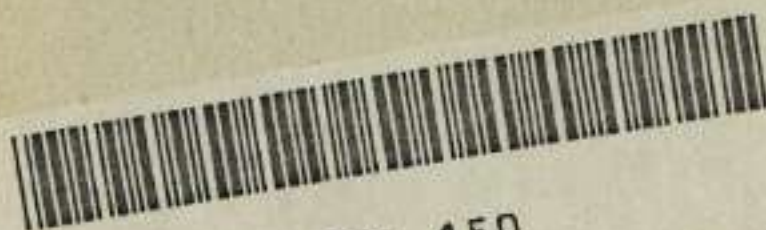
**Volumi pubblicati:**

1. ARISTOTELE. Il primo libro della Metafisica.
2. GALILEO GALILEI. Pensieri.
3. ARTURO SCHOPENHAUER. La filosofia delle Università.
4. EMILIO BOUTROUX. La Natura e lo Spirito.
5. PAOLO SARPI. Scritti filosofici inediti.
6. JOHNATHAN SWIFT. Libelli.
7. FRANCESCO GUICCIARDINI. Ricordi politici e civili.
8. ENRICO BERGSON. La filosofia dell' intuizione.
9. SÖREN KIERKEGAARD. In vino veritas.
10. UGO FOSCOLO. Il tomo dell' io.
11. P. B. SHELLEY. La difesa della poesia.
12. NICCOLÒ MACHIAVELLI. Pensieri sugli uomini.
13. PIETRO VERRI. Discorso sull' indole del Piacere e del Dolore.
14. WILLIAM JAMES. Saggi pragmatisti.
15. FRANCESCO ACRI. Le cose migliori.
16. FRIEDRICH HÖLDERLIN. Iperione.
17. FEDERICO SCHELLING. Ricerche filosofiche su la essenza della libertà umana.
18. NICCOLÒ MALEBRANCHE. Pensieri metafisici.
19. GIORGIO SOREL. La religione d'oggi.
20. AFRICANO SPIR. Religione.
21. CARLO PUINI. Mahaparinirvanasutra.
22. EDWARD CARPENTER. Verso la democrazia.
23. I. G. FICHTE. Sulla missione del dotto.
24. FRIEDRICH HEBBEL. Diario.
25. NOVALIS. Inni alla notte e canti spirituali.
26. Testi di morale buddistica. 1. Dhammapada, 2. Suttanipâta, 3. Itivuttaka.
27. Due Upanisad. La dottrina arcan[a] del bianco e del nero Yajurveda
28. ERNESTO HELLO. L'uomo.
29. S. ANSELMO. Monologio.
30. GIOVANNI CALVINO. La religion[e] individuale.
31. MIGUEL DE UNAMUNO. Comment[o] al « Don Chisciotte ». Vol. I.
32. MIGUEL DE UNAMUNO. Comment[o] al « Don Chisciotte ». Vol. II
33. G. B. VICO. Opere minori.
34. P. S. PITAGORA. I versi aure[i], i simboli, le lettere.
35. FRANZ BRENTANO. La classifica[z]ione delle attività psichiche.
36. EDOARDO LE ROY. Scienza e fi[lo]losofia.
37. DAVID LAZZARETTI. Visioni e pro[fe]fezie.
38. SPINOZA. Dio.
39. ANTONIO ROSMINI. Breve schizz[o] dei Sistemi di filosofia modern[a] e del proprio sistema e Dialog[o] su la vera natura del conoscere
40. IMMANUEL KANT. Prolegomeni a[d] ogni futura metafisica che si pre[s]senterà come scienza.
41. NOVALIS. Frammenti.
42. FEDERICO NIETZSCHE. Lettere scel[te] e frammenti epistolari.
43. MARSILIO FICINO. Sopra lo amore
44. GIACOMO LEOPARDI. Pensieri di varia filosofia.
45. ARTURO SCHOPENHAUER. La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente.
46. LICHTENBERG. Osservazioni e massime.
47. ETTORE REGALIA. Dolore e azione.
48. GIUSEPPE FERRARI. Il genio di Vico.
49. GIOVANNI VAILATI. Gli strumenti della conoscenza.
50. Il libro di Job.
51. FEUERBACH. La morte e l'immortalità.

# DE MUNDI SENSIBILIS ATQUE INTELLIGIBILIS FORMA ET PRINCIPIIS

EMANUELE KANT

# DE MUNDI SENSIBILIS ATQUE INTELLIGIBILIS FORMA ET PRINCIPIIS

TRADUZIONE, INTRODUZIONE E NOTE
DI
GUIDO DE GIULI

LANCIANO
R. CARABBA
EDITORE

# INTRODUZIONE

La dissertazione latina, che Kant sosteneva il 21 agosto 1770 nell' aula massima dell' Università di Königsberg, è, delle opere kantiane, quella che segna il passaggio dal primo periodo di produzione al secondo: l' importanza grandissima del trattato è nota, e non sarà il caso di spendere troppe parole per dimostrarla. Nella sua prima produzione, latina e tedesca, sebbene vi si senta già l' unghia del leone, Kant si mostra ancora attaccato all' insegnamento delle scuole, oscilla fra ricerche di carattere naturalistico e ricerche metafisiche, e, in filosofia, è ligio ai precetti, ai dommi leibniziani, di cui i trattati scolastici di Cristiano Wolff gli avevano riempito la mente. Non aveva

ancora trovato la sua via: ma vi si sente, dicevo con frase carducciana, l'unghia del leone, in quanto anche da quelle prime opere si sprigionano qua e là delle concezioni nuove, faville che sfuggono ad indicare il fuoco che cova sotto l'uniformità della cenere.

Nel primo periodo, di studio, di preparazione accanita, sistematica, rigidamente disciplinata, di dedizione alle scienze non meno che alle lettere, alle matematiche non meno che alla filosofia, Kant va maturando il suo ingegno: il suo primo insegnamento universitario, come libero docente, in quella colta cittadina di Königsberg che l'aveva visto nascere e compiere i primi studi e svolgere con tenacia miracolosa i primi frutti della sua mente, e dove doveva poi condurre tutta la sua vita; i suoi contatti con scienziati, filosofi, letterati, coi quali fu in attiva corrispondenza; i suoi svariati studi di fisica e di geografia, di logica e di metafisica; tutto ciò contribuì a dare al suo pensiero

una plasticità ed una prontezza incomparabili, a preparare le basi solide dalle quali l' aquila prenderà lo slancio per il suo volo possente.

Della primissima produzione kantiana, strettamente scientifica, non è neppur il caso di accennare qui (1); neppure è compito nostro esaminare le opere del periodo che va dal 1750 al 1770, se non per gli scarsi riferimenti che esse possono avere con la Dissertazione che qui presentiamo nella prima traduzione italiana, per quanto interessante potrebbe essere lo studio delle relazioni e delle influenze reciproche fra Kant e gli autori della *Glaubens-Philosophie* (filosofia della fede), i razionalisti dell'illuminismo francese e tedesco, gli idealisti, i sensisti, gli empiristi, i preromantici: interessante, ma non a suo luogo qui, dove ci dobbiamo limitare a collocare sommariamente

---

(1) In particolare, alcuni degli scritti minori sono stati studiati da A. Guzzo: *I primi scritti di Kant.* Milano, Isis, 1921.

l'operetta di Kant nel gran quadro della sua produzione.

Di Kant si conoscono quattro dissertazioni accademiche in latino, che segnano le tappe della sua carriera universitaria: trascurando il *De igne*, che è la sua vera e propria tesi di laurea, in quanto gli diede la nomina a dottore in filosofia (1755), sono da ricordarsi, prima del *De mundi*, la *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (pure del 1755), e la *Monadologia physica* (1756): la prima gli servì ad ottenere il diritto di insegnare pubblicamente all'Università, cioè fu quello che noi chiamiamo libera docenza; ma poichè, per un decreto emanato da Federico II nel 1749, la concessione piena della libera docenza nelle università tedesche era subordinata alla presentazione di tre diverse dissertazioni stampate e ad una triplice disputa pubblica, Kant, aspirando, pur come Privat-Dozent, alla cattedra di matematica e filosofia rimasta vacante nel 1756 per la

morte del titolare Knutzen, dovette presentare la terza tesi, cioè la *Monadologia*. Ottenuta così l'abilitazione all' insegnamento universitario, diresse i suoi sforzi a prepararsi la cattedra di ordinario, sempre in quella università di Königsberg che non voleva a nessun costo abbandonare. Ad insegnarvi logica e metafisica era stato chiamato, nel 1758, un tale Buck; ed essendo, nel marzo del 1770, morto l' ordinario di matematica e primo predicatore di Corte, Langhansen, lo stesso Kant brigò perchè il professore Buck, che del resto lo desiderava, ottenesse il trasferimento a detta cattedra di matematica; cosicchè il posto, rimasto vacante, di filosofia fu assegnato a Kant. La nomina venne nello stesso marzo 1770, ma era subordinata ad una nuova pubblica discussione; ed ecco che dunque, fra l' aprile e l' agosto di quell' anno, Kant, che prevedeva ed aspettava quella nomina, e che già da tempo andava agitando nella mente i pensieri che dovrà ora enunciare, stese la dis-

sertazione famosa che prese il titolo *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.*

La discussione pubblica avvenne il 20 agosto di quell' anno: afferma il Guzzo (1) che essa fu la dissertazione inaugurale con la quale Kant iniziò le sue lezioni, cioè la sua prolusione: il che è inesatto, sia perchè, come s'è visto sopra, la concessione della cattedra ordinaria era subordinata alla discussione pubblica di una nuova tesi, sia perchè le lezioni universitarie regolari non si iniziavano, nè si iniziano oggi, in Germania, in pieno agosto: questa quarta dissertazione servì dunque a Kant, come è detto chiaramente nel sottotitolo, per aggiudicarsi regolarmente la cattedra ordinaria di logica e metafisica, secondo le esigenze degli statuti accademici. Non è a dirsi con questo che la Dissertazione sia un lavoro d'occasione: essa forma anzi il vero germe di tutto il pensiero critico

---

(1) *I primi scritti,* cit., p. 39.

kantiano, ed è quindi da porsi in stretta relazione con le opere precedenti e, in special modo, con le seguenti.

È facile osservare come il processo del pensiero kantiano sia un processo di interiorizzazione, in quanto, mentre la sua prima produzione, specialmente quella scritta in tedesco, è orientata verso i problemi della natura esterna, in seguito si ha una sempre maggiore *socraticità*, un approfondimento della ricerca della natura interiore. Nei suoi numerosi e ponderosi lavori precritici Kant aveva già cercato di far lavoro di critica, ma di critica applicata ai sistemi filosofici, e non profondamente nè completamente applicata, tanto è vero che aveva conservato numerosi elementi del dommatismo, del razionalismo, dello scetticismo. Lo stesso latino scolastico di Kant, e la forma geometrica delle sue dimostrazioni, è evidente eredità del razionalismo: di più, vi si sente una baldanza giovanile, che non è soltanto il

frutto della giovane età (il filosofo, nel 1770, aveva ormai raggiunti i quarantasei anni): forma che è talvolta anche troppo e inutilmente solenne rispetto alla semplicità dei concetti che si enunciano, e talvolta anche serve a coprire con un paludamento di sufficienza il mancato approfondimento nella trattazione di un qualche problema. Anche esteriormente, insomma, si manifesta la mancanza di critica vera e propria: lo stesso titolo di *cognitio metaphysica*, che Kant adopera per la seconda delle sue dissertazioni latine, implica — osserva il Guzzo (1) — una professione di fede strettamente razionalistica e dommatica, perchè parlare di cognizione metafisica equivale ad affermare che la realtà e la ragione umana si identificano. È pure notorio ed evidente (anche dall'altro titolo di *Monadologia*) la derivazione leibniziana di questo razionalismo dommatico, ma assai più

(1) O. c., p. 42.

del Leibniz sistematizzato e aridamente incasellato dal Wolff che non del Leibniz genuino e vivacissimo suscitatore di problemi. Al contrario, a cominciare dalla Dissertazione del '70, il lavoro di Kant sarà essenzialmente di critica, ma la critica non avrà altro compito che quello di giudicare del valore della mente e della azione umana, avendo ormai iniziato il superamento del dommatismo e dello scetticismo. Chiamiamo dunque, il periodo anteriore al 1770, periodo *precritico*, come ormai si è abituati a chiamarlo da noi, o periodo *genetico*, come, forse meglio, l'hanno chiamato i tedeschi (Ueberweg), e saremo sempre nel vero. Ma è altresì vero che qualche accenno di pensiero originale, e si può anche chiamarlo critico, si può trovare in Kant anche prima del '70, e che qualche elemento di metafisica non critica c'è in lui anche dopo quella data: se critica, in significato kantiano, vale passaggio dalla fase metafisica alla fase antimetafisica del pensiero, c'è già un accenno di cri-

tica nei *Sogni di un visionario chiariti coi sogni della metafisica*, del 1766, dove non si può ancora dire che vi sia una soluzione negativa dei problemi relativi ai misteri del mondo degli spiriti, ma dove c'è già, di certo, attitudine critica di ricerca, e dove già si aprono dei dubbi intorno alla possibilità di fondare la metafisica su basi scientifiche; e, sempre nella stessa opera, si era già presentato, sotto forma di abbozzo, alla mente di Kant il problema critico della Dissertazione, in quanto (Parte I, cap. I) vi si chiedeva già come possa avvenire nello spazio la correlazione e la reciproca influenza degli oggetti materiali e delle sostanze spirituali: problema (cartesiano) che però era rimasto (cartesianamente) insoluto. Ma già fin dal 1755, quando scriveva la *Nova dilucidatio*, la prima delle sue opere che tratti di questioni gnoseologiche, per quanto fosse fondamentalmente aderente al razionalismo leibniz-wolfiano, iniziava qualche accenno di critica contro

il dommatismo, modificando in parte il valore dei principî di identità, contraddizione e ragion sufficiente, che, come è noto, sono i principî basilari di quella filosofia: orbene, precisamente dalla discussione della filosofia leibniziana, prima ancora che dall' opera dello Hume, nascerà il pensiero critico. Più evidenti critiche contro il razionalismo gnoseologico sono contenute nello *Studio sull' evidenza dei principî della teologia naturale e della morale*, del 1764, nel quale l' autore si sforza di mostrare la differenza che esiste fra il metodo matematico e quello filosofico, sintetico il primo, analitico il secondo, e la differenza fra il contenuto della matematica, che è tutto di proposizioni dimostrabili, e quello della filosofia, la quale non può fare a meno di incontrarsi in proposizioni indimostrabili: si intravvede già, insomma, il risultato finale della Critica (1). Ma l' opera che

(1) Per la genesi del pensiero kantiano relativo ai giudizi sintetici *a priori* e la sua posizione rispetto al raziona-

più direttamente prelude alla Dissertazione del '70, in quanto inizia la trattazione del problema capitale di questa Dissertazione, è lo scritto tedesco del 1768 intitolato *Del primo fondamento della distinzione dei luoghi nello spazio*: il problema della natura dello spazio, e, indirettamente, come conseguenza, del tempo. Occorre ricordare che due erano le teorie dominanti a quell' epoca, quella del Leibniz e quella del Newton: per il Leibniz tempo e spazio non esistono se non come astrazioni del soggetto: ogni corpo esiste nello spazio, e ogni avvenimento si svolge nel tempo: se facciamo astrazione dagli oggetti e dagli avvenimenti, noi abbiamo i concetti puri di spazio e di tempo, che si possono chiamare l' uno la *totalità dei coesistenti* l' altro la *totalità dei successivi:* i quali dunque non hanno esistenza oggettiva ma

---

lismo, si veda lo studio di V. DELBOS, *Sur la formation de l' idée des jugements synthétiques a priori chez Kant*, in « *L' année philosophique* », 1909, pp. 13-34.

sono concetti astratti, rapporti. L'altra teoria, del Newton, afferma la necessità matematica dello spazio e del tempo assoluti, non determinabili praticamente, ma necessari oggettivamente perchè si possano concepire oggetti e avvenimenti. È notevole ricordare che, nell'operetta del '68, Kant si schiera dalla parte del Newton, affermando che la posizione di un corpo nello spazio è data non solo dalla posizione delle parti che lo compongono, ma anche dalla sua posizione relativamente ad uno spazio assoluto, universale, immutabile, obbiettivo. Questa convinzione pare gli sia venuta dalla considerazione delle sue mani, dalla inconfondibilità della destra con la sinistra: la mano destra è identica alla sinistra, ma la sua posizione nello spazio è diversa, tanto che il guanto destro non si può adattare alla sinistra: se lo spazio fosse un puro concetto soggettivo, dovrebbe essere, secondo il Leibniz, un puro rapporto di coesistenza: ma la coesistenza non

basta a dare il *concetto* di spazio, perchè in rapporto di coesistenza sono le dita della mano destra con quelle della mano sinistra, eppure la loro posizione nello spazio è diversa; altrettanto sono spazialmente diverse, e perciò inconfondibili, due spirali di cui l'una giri verso destra e l'altra verso sinistra: appunto perchè sono diversamente orientate nello spazio assoluto. Lo spazio non è dunque un concetto, ma un' *intuizione*; di qui la differenza fra le scienze: se si fondano sullo spazio sono sintetiche, e non semplicemente analitiche come sono quelle che non si fondano sullo spazio. Come si vede, la soluzione kantiana del problema dello spazio non c'è ancora: ma l'operetta del '68 ha almeno servito ad agitare il problema, che sarà risolto appunto nella Dissertazione del '70.

Ma per parlare degli antecedenti di quet' opera, è anche indispensabile fare il nome di qualcuno degli *illuministi* tedeschi che, contemporanei o

di poco antecedenti a Kant, hanno in qualche modo, sebbene scarsamente, influito sulla formazione del pensiero di lui. Sulla filosofia tedesca del secolo XVIII ha avuto, notoriamente, grande influenza il Leibniz, sia per la profondità e per la *germanicità* delle sue dottrine razionalistiche, sia per il valore energetico che egli ha, attraverso al suo monadismo, attribuito all' individuo. Ma rispetto a Kant il Leibniz ha avuto un influsso specialmente negativo, in quanto la critica avrà buon gioco nel demolire il suo dommatismo: e ciò valga, naturalmente, ancor più per il suo sistematore, Cristiano Wolff. Invece, influssi positivi possono avere esercitato il Crusius, il Lambert, il Tetens. La distinzione leibniziana fra le conoscenze chiare e distinte in quanto date dall' intelletto, e oscure e confuse date dai sensi, viene rifiutata dal Crusius: Kant, accettando questa critica, l' approfondirà, sostenendo che la differenza fra conoscenza sensibile e conoscenza intellettiva non

è di quantità e grado, ma di natura, cosicchè anche la conoscenza sensibile ha, compatibilmente con la natura dei sensi, tutta la chiarezza e verità possibile. Altrettanto, il Crusius aveva formulato una distinzione tra principî formali e materiali della conoscenza. Però, il problema della validità oggettiva della conoscenza, così posto dal Crusius, non trova in questi la soluzione, ma deve aspettare Kant. E altrettanto dicasi del Tetens che, svolgendo, anche cronologicamente, la sua filosofia parallelamente a Kant, e pur ponendosi anch' egli il problema della validità oggettiva dei nostri giudizi, non trova ancora il modo di risolverlo.

Ma il più grande, o meglio il più noto e celebrato fra i precursori immediati di Kant è quel Giovanni Enrico Lambert che, spirito critico, insoddisfatto del dommatismo razionalistico, aveva già tentato la fusione delle due dottrine filosofiche allora dominanti, l' empirismo ed il razionalismo, e aveva

insegnato ai tedeschi che qualche cosa di vero e di buono c' era anche fuori del razionalismo, nel pensiero degli empiristi inglesi, Locke e Hume: si può ritenere che, se Kant potè affermare essere stato lo Hume a risvegliarlo dal suo sonno dommatico, colui che lo mise su questa via fu appunto il Lambert: il quale, seguendo, del resto, il Crusius, abbandona il puro formalismo gnoseologico leibniziano, accetta il principio della necessaria coesistenza di principî formali e dati materiali nella conoscenza. Salvo che la vera formola della conciliazione dei due elementi sarà data, non da lui, ma da Kant.

Il quale, spinto da questi impulsi iniziali, opera la formulazione del suo pensiero critico intorno al 1769-71, abbozzando il disegno di un' opera intitolata *Dei limiti della sensibilità e della ragione*, e compilando la dissertazione intorno ai principî ed alle forme del mondo sensibile ed intellegibile: l' importanza fondamentale di questo trattato è

ammessa da tutti gli storici, salvo poi a cadere in qualche divergenza nella valutazione di esso, a seconda della loro valutazione del complesso della filosofia critica: cosí accade, per esempio, che, mentre il Paulsen lo fa già rientrare in pieno nel periodo critico, altri, come il Windelband e l' Erdmann, lo considerano sì come passaggio, come anello di congiunzione dei due periodi precritico e critico, ma fanno incominciare il vero e proprio criticismo solo dopo il 1770, e cioè dal 1772 in avanti, nel periodo di elaborazione della *Critica della ragion pura*. Dato che in tale operetta i principali problemi della Critica sono già enunciati e in parte risolti, noi preferiamo accedere alla prima valutazione: o meglio, possiamo, distinguendo, affermare che vi sono enunciati e risolti in maniera definitiva i problemi riguardanti la conoscenza sensibile, appena adombrati quelli della conoscenza intellettiva. Meglio, del resto, di ogni altro giudizio, sarà interessante udire il giudizio, per quanto al-

quanto modesto, dato della sua opera, dal suo stesso autore: pubblicata la Dissertazione, Kant, il 2 settembre 1770 ne inviava una copia al Lambert, accompagnandola con una lettera che, perchè importante e capace di chiarire alcuni punti dell'opera, noi riportiamo più innanzi tradotta: la Dissertazione vi è considerata come « un chiaro compendio della forma secondo la quale io [Kant] concepisco questa scienza [metafisica] e un' idea precisa del metodo suo proprio »: cosicchè si deve ritenere che Kant la considerava come una metodologia precorritrice del vero e proprio sistema, e un momento transitorio del suo pensiero: ma, anche così, dicevo, modestamente considerata, avrà pur sempre importanza grandissima, se è vero che il metodo è il vero generatore di un sistema filosofico.

Il Paulsen (1) ha ridotto felicemente ad una formola il contenuto del *De mundi:* esso è l' enun-

---

(1) F. Paulsen, *Kant.* Trad. ital. autorizzata, sulla 4ª ed. tedesca, di B. A. Sesta. Palermo, Sandron, s. d., p. 85.

ciazione di un sistema, che è determinato da una premessa e da due conseguenze: la premessa è la *idealità del tempo e dello spazio*; le conseguenze sono 1) la possibilità di una scienza *a priori* del mondo fenomenico per mezzo delle scienze matematiche 2) la possibilità della conoscenza *a priori* del mondo intellegibile per mezzo dei concetti puri dell'intelletto nel loro uso trascendentale, vale a dire la possibilità della metafisica. Sono dunque tutti, salvo l' ultimo, i risultati della futura *Critica della ragion pura*.

Per quello che riguarda la premessa della soggettività del tempo e dello spazio, notiamo che l' abbandono della dottrina newtoniana cui abbiamo accennato sopra è determinato dalla convinzione che si dovesse seguire il Lambert nella distinzione tra principi formali e dati materiali della conoscenza sensibile, universali necessari e soggettivi i primi, particolari contingenti e oggettivi i secondi; condizione, i primi, della conoscenza sen-

sibile; condizione, dunque, dei giudizi sintetici *a priori:* sebbene Kant non adoperi ancora qui questa formola, pure, quando afferma la verità della geometria in quanto fondata sull' esperienza, ma condizionata dal principio formale ed *a priori* di spazio, viene già implicitamente ad affermare l' esistenza di giudizi sintetici *a priori* matematici. Nella lettera al Lambert del 2 settembre 1770, che qui riproduciamo, Kant dichiara che le sezioni I e IV della sua Dissertazione sono di scarsa importanza, mentre quelle che meriteranno molto maggiore approfondimento sono le sezioni II, III e V, in quanto vi è enunciato il principio che occorre modificare gli elementi di cui la metafisica si era servita fin' allora per spiegare la sensibilità; e che la metafisica, scienza intellettiva, deve essere preceduta da una *Phaenomenologia generalis* (come aveva già intravisto il Lambert stesso nel suo *Organon)*, scienza speciale, per quanto negativa, cioè ricerca della determinazione del valore e dei

limiti dei principî della sensibilità. Ebbene, il valore della conoscenza sensibile è dato dalla universalità e apriorità delle *forme*, tempo e spazio; i limiti sono prodotti dal riferimento di queste forme agli oggetti, riferimento che fa sì che la conoscenza sensibile sia puramente fenomenica.

La prima grande novità della Dissertazione rispetto al Leibniz non è però tanto, come solitamente si dice, quella della formalità del tempo e dello spazio, quanto il principio della separazione dei due mondi, il sensibile e l'intellegibile, separazione derivata a sua volta da un' altra separazione precedente, sulla quale è necessario insistere perchè, forse, di solito, non tenuta abbastanza in conto: voglio dire la distinzione fra le due sorgenti del conoscere, il senso e l'intelletto: che fra essi due ci sia differenza, non è novità; ma, mentre il Leibniz vi riconosceva una differenza puramente quantitativa, considerando la sensazione come una «maniera confusa di pensare»,

cioè intellezione non piena (eredità cartesiana delle idee chiare e distinte, oscure e confuse), Kant, seguendo, come abbiamo visto, il Crusius, riconosce fra di esse una differenza qualitativa: posta questa differenza qualitativa, Kant è portato ad esaminare il problema da dove provenga la diversità; e così giunge alla diversità di origine formale, ponendo come diverse le forme della sensibilità e le forme dell' intelletto.

Quello spostamento operato da Kant nell' ammettere come soggettivo ciò che prima di lui era stato considerato come oggettivo, come il tempo e lo spazio, è, notoriamente, quello che, con immagine esatta, Kant chiama il suo *copernicanesimo*, paragonando la sua rivoluzione a quella apportata da Copernico nella concezione del sistema cosmico. Però, nella Dissertazione del '70, il copernicanesimo kantiano è rimasto solamente a metà, limitandosi alla sola conoscenza sensibile, senza estendersi a quella intellettiva: pur avendo affer-

mato l' esistenza di giudizi sintetici *a priori*, e pur affermando che anche le verità metafisiche dovranno fondarsi su principî *a priori*, differenti da quelli della conoscenza sensibile, non è ancora giunto a trovare i giudizi sintetici *a priori* metafisici: ma ne ammette la possibile esistenza, in quanto afferma la distinzione fra mondo sensibile e intellegibile, e fra uso logico e uso reale dell' intelletto. La distinzione fra i due *mondi* è tutt' altro che nuova (c' era, se non già nella filosofia greca, almeno in quella tedesca prekantiana), ma è notevole perchè prende in Kant i maggiori sviluppi, ed ha sulla sua filosofia influenza perfin maggiore di quella del metodo critico humiano: Kant sentiva profondamente l'esigenza di tale distinzione, perchè capiva che era l' unica via per uscire dalle contraddizioni gnoseologiche e dalla antinomia etica libertà-necessità, per distinguere il mondo dei corpi, soggetto alle leggi ferree della natura, dal mondo degli spiriti liberi. Ma questa opposi-

zione perpetua tra i due mondi, tra le condizioni della sensibilità e quelle dell' intelletto, tra il fenomeno ed il noumeno, tra la ragione e la fede, sarà, d' altra parte, quello che Hegel rimprovererà a Kant come inutile e insostenibile dualismo.

L' altra distinzione, pure di somma importanza per Kant, è quella fra uso logico e uso reale dell' intelletto, che prenderà ancora maggior sviluppo nella *Critica della ragion pura:* con l' uso logico l' intelletto lavora sui materiali dell' esperienza e, superando il mondo sensibile, formula leggi scientifiche, fisiche, morali, ecc., cioè, partendo dai dati del senso, ricava dei principi che il senso non può dare; invece, con l' uso reale o puro, l' intelletto coglie dei principî generalissimi che non possono venirci, neppure per elaborazione o per astrazione, dai sensi: sono principi puri, quali quelli di *essere*, di *causa*, di *libertà*, ecc. : questi, non innati, ma ricavati dallo spirito dal suo proprio fondo, non hanno alcuna relazione con la

realtà fenomenica, a differenza di quegli *axiomata media* (per usare la frase di Bacone) che, dati dall' uso logico, appartengono al mondo dei fenomeni. In altre parole, la sensibilità e l' intelletto nel suo uso logico ci dànno le cose come si manifestano a noi *(fenomeni)*, l' intelletto con l' uso reale ci dà le cose come sono (*noumeni*). L' uso reale non sarà più ammesso nella *Critica della ragion pura:* vi sarà però conservata la distinzione tra fenomeno e noumeno. Da ricordarsi però che il noumeno, o mondo delle cose in sè, è inteso da Kant in due significati differenti: l' uno, positivo, la cui esistenza e la cui conoscibilità per mezzo dell' uso logico, è ammessa nella Dissertazione; l' altro, negativo, ammesso nelle opere posteriori, necessario ma inconoscibile, ammesso solamente come un limite della conoscenza. In questa Dissertazione, ammettendo l' uso reale, sono ammessi i concetti generalissimi e puri (categorie) come concetti del reale: si inizia però

già la critica della conoscenza intellettiva affermando (§ 10) che degli intellegibili non possiamo avere una intuizione, ma solo una conoscenza *simbolica*, non reale, in quanto i concetti intellettivi sono universali astratti, non singolari concreti: ora, questo affermare che la conoscenza intellettuale pura è meramente simbolica, equivale effettivamente a distruggerne la oggettività, ad affermare ciò che più chiaramente si affermerà nella *Critica della ragion pura*, che cioè ogni conoscenza che non abbia come contenuto una intuizione (sensibile) è vuota: nella *Critica* infatti si affermerà l' idealità anche delle categorie. Per risolvere pienamente questo problema della conoscenza intellettiva, Kant aveva avuto l' idea di accettare l' offerta di collaborazione del Lambert: ma, per ragioni estrinseche prima, e per la morte prematura di lui, la collaborazione era mancata: cosicchè l' elaborazione successiva della sua gnoseologia sarà opera di Kant soltanto. Le tappe di tale elaborazione

noi possiamo coglierle nella corrispondenza kantiana, e specialmente in una notevolissima lettera diretta ad Hertz il 21 febbraio 1772. Noi vi troviamo alcuni punti notevoli a difesa dei principî della nostra Dissertazione, cioè della soggettività delle forme sensibili, contro le critiche a lui ed allo Hertz mosse da alcuni recensori: per esempio, contro l' obbiezione che lo spazio, invece di essere una forma della sensibilità, potrebbe essere un' intuizione intellettiva e oggettiva, Kant risponde che lo spazio non può essere tale perchè non è una rappresentazione delle cose, ma solo una condizione della rappresentazione sensibile delle cose. Alla più profonda obbiezione, mossa dal Lambert, che, essendo i cambiamenti qualche cosa di reale e oggettivo, ed ogni cambiamento succedendo nel tempo, dovrà essere il tempo qualche cosa di realmente oggettivo, Kant risponde: non nego che i cambiamenti siano qualche cosa di reale, come non nego che qualche cosa di reale debba corri-

spondere ai fenomeni; ma i cambiamenti che avvengono fuori di me e che si riflettono in cambiamenti analoghi dentro di me mi sono dati, per mezzo del tempo (forma del senso interno), come fenomeni, non come realtà. Così Kant si avvia ad un approfondimento del problema, che non è qui ancora chiaramente nè completamente risolto, ma che troverà la sua soluzione nella *Critica della ragion pura*.

Nella stessa lettera ad Hertz Kant comincia a svolgere anche la sua dottrina delle forme intellettive, in quanto riconosce che la Dissertazione si era limitata ad enunciare la soggettività delle forme sensibili, ma, pur ammettendo che le rappresentazioni intellettuali non sono modificazioni dell' anima prodotte dall' oggetto, aveva ammesso che le rappresentazioni intellettuali ci dànno le cose come sono o noumeni. Nella lettera citata, invece, riconosciuta la necessità che anche per l' intelletto valga il principio che tutto ciò che si per-

cepisce deve essere ricevuto *ad modum percipientis*, deve concludere che anche i concetti intellettuali puri (categorie) non possono derivare dai sensi e hanno la loro fonte nella natura dell' anima. Sorgeva così il grande problema della *Critica della ragion pura*, della validità oggettiva delle conoscenze *a priori* soggettive: problema che si era già presentato ad altri pensatori, e che era anche stato risolto, da Platone, dal Malebranche, dal Crusius, ma dommaticamente, con l' introduzione di un *deus ex machina:* e che Kant vorrà invece risolvere criticamente, giungendo alla negazione della possibilità di una scienza degli intellegibili, cioè della metafisica.

Finalmente, è ancora da ricordare che nella nostra Dissertazione si può trovare già abbozzato tutto il piano filosofico della *Critica della ragion pura:* Estetica — Analitica — Dialettica: oltre all' esame della dottrina della conoscenza sensibile (estetica) e della conoscenza intellettiva (anali-

tica), di cui abbiamo parlato fin qui, la Dissertazione adombra, nelle ultime sue pagine, anche quell'argomento che nella *Critica della ragion pura* è chiamato dialettica: nella sezione quinta, difatti, enuncia degli assiomi surrettizi, principî di convenienza, che diventeranno i principî regolativi della Ragion pura, come: «ogni cosa avviene nel mondo secondo un ordine»; «i principî non si debbono moltiplicare senza necessità»; «niente della materia si crea nè si distrugge»; ecc.

In tal modo, si può veramente asserire che il passaggio dalla filosofia dommatica a quella critica è ormai avvenuto.

*
* *

Della Dissertazione diamo qui una traduzione che, per essere la prima che si presenta in Italia, non potrà non avere dei difetti: anzitutto, i difetti propri di ogni traduzione, poi, i difetti della traduzione di un'opera scritta in latino da un

tedesco; finalmente, i difetti di una traduzione che vuol rimanere il più possibile aderente alla lettera e insieme allo spirito dell'opera originale, mantenendone il sapore leggermente arcaico nella sintassi (talora assai involuta) e nelle parole, non tutte traducibili con equivalenti veramente italiani dato il valore tecnico che hanno ricevuto dalla tradizione.

Confessati in antecedenza i peccati, se ne spera l'assoluzione.

La traduzione è stata fatta sopra l'edizione tedesca, che è la migliore e la più recente, dell'Accademia di Berlino; le note a piè di pagine sono di Kant; al fondo, numerate progressivamente, si troveranno altre note esplicative, quelle sole che sono parse necessarie per il lettore italiano.

---

# CENNO BIBLIOGRAFICO

Edizioni del *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis:*

1. - - : *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* Regiomonti, Stanno regiae aulicae et academicae typographiae.

2. I. Kant: *Frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften.* Lintz [*in realtà:* Webel, in Zeitz], 1795, pp. 1-44.

3. I. Kant: *Sämmtliche kleine Schriften.* Königsberg und Leipzig [*in realtà:* Voigt, in Jena], vol. III, 1797, pp. 1-63 (trad. in tedesco).

4. I. Kant: *Vermischte Schriften. Aechte und volländige Ausgabe.* Halle, in der Rengerschen Buchandlung, 1799, vol. II, pp. 435-488. (Segue la trad. tedesca di J. H. Tieftrunk, pp. 489-566).

(Queste edd. sono citate in nota dall' editore tedesco Adickes).

5. - - : *Die vier lateinischen Dissertationen Kant's, herausgegeben von* J. H. Kirchmann, in «*Philosophische Bibliothek*», vol. VI, pp. 122.

6. I. KANT's *gesammelte Schriften herausgegeben von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, vol. II, Berlin, Reimer, 1905, pp. 384-419; a pp. 510-13 le note relative, di ERICH ADICKES, a pp. 513-14 alcune varianti di EMIL THOMAS.

La più recente e, crediamo, unica, ed. italiana sta in: E. KANT: *Scritti minori* tradotti da P. CARABELLESE. Bari, Laterza, 1923, pp. 209-247, in latino, secondo l'ed. ted. dell'Accademia, con la trad. delle note contenute in quella ed.

TRADUZIONI: in tedesco, le due citate.
» » » in inglese: W. J. ECKOFF: *Kants inaugural-dissertation of 1770 translated into english with an introduction and discussion*. New-York, 1894.

STUDI PARTICOLARI non ne esistono, all'infuori di una, del resto irreperibile, dissertazione di laurea di F. MICHELIS: *De Kantii libello qui de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis inscribitur*. Braunschweig, 1870; le più notevoli trattazioni dell'argomento, in C. CANTONI: *Kant*. Torino, Bocca, 2ª ed., 1907, cap. IV, pp. 79-88, che ad esso dedica un capitolo assai ampio ed importante, ritornandovi poi ancora sovente nei capp. segg.; e in A. RIEHL: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. Vol. I. Leipzig, Engelmann, 2ª ed., 1908, che ne tratta in particolare a pp. 346-66.

## LETTERA
## A GIOVANNI ENRICO LAMBERT (1)

*Pregiatissimo Sig.r Professore,*

approfitto dell' occasione che mi si presenta di inviare alla S. V. Ill.ma la mia Dissertazione a mezzo del sostenitore della stessa tesi, esperto studioso israelita, per eliminare nello stesso tempo, se possibile, una cattiva e spiacevole interpretazione del mio lungo indugio a rispondere al Suo pregevole scritto. La ragione che produsse la lunga dilazione d' una risposta proporzionata all' offerta non fu altra se non l' importanza del disegno luminoso che mi fu posto sotto gli occhi da codesta lettera. Avendo io lavorato per molto tempo in quella scienza alla quale Ella dirigeva allora la Sua attenzione per poterne scoprire la natura e possibilmente le leggi immutabili ed evi-

denti, nulla mi potrebbe essere più gradito di questo, che un uomo dotato di così grande perspicacia e universalità di vedute, i cui metodi di pensare io, oltre a ciò, avevo trovato spesso coincidere coi miei, mi offrisse le sue fatiche per abbozzare, con prove e indagini riunite, il piano di una salda costruzione. Non mi potei risolvere ad inviare nulla di meno che un chiaro compendio della forma secondo la quale io concepisco questa scienza, e un'idea precisa del metodo suo proprio. L'esecuzione di questo disegno mi ingolfò in ricerche che non mi erano nuove, e rese necessaria una sospensione dopo l'altra nel mio faticoso lavoro accademico. Da circa un anno io mi lusingo di esser giunto a quel concetto, che non temo di mutar mai, ma bensì credo di poter ampliare, così che per mezzo di esso si possa provare ogni sorta di questioni metafisiche sulla base di criteri sicurissimi e chiari, e si possa determinare con certezza fino a qual punto esse siano solubili oppure no.

Il compendio di tutta questa scienza in quanto ne contiene la natura, le prime fonti di tutti i suoi

giudizi, ed il metodo secondo cui si riesce a procedere agevolmente, potrebbe in uno spazio assai breve, cioè in alcune poche lettere, esser proposto al Suo fondamentale ed istruttivo giudizio; e questo è pure ciò da cui io mi riprometto un eccellente risultato e di cui particolarmente con la presente chiedo il permesso. Ma, poichè, in un' impresa di tale importanza, qualche dispendio di tempo non è punto una perdita, se in compenso si può produrre qualche cosa di compiuto e di durevole, io debbo ancora pregare di mantenere immutato innanzi a me il bel disegno di partecipare a queste fatiche, e intanto di concedere ancora qualche tempo alla loro esecuzione. Per rimettermi in salute da una lunga indisposizione che mi ha colpito quest' estate, e per non rimanere senza occupazione nelle ore libere, mi son proposto per quest' inverno di ordinare e condurre a termine le mie ricerche sulla speculazione morale pura, nella quale non s' incontrano principî empirici, e per così dire, sulla Metafisica dei costumi (2). Essa in molti punti aprirà la strada alle più importanti vedute sulla mutata forma della metafisica,

e oltre a ciò mi sembra appunto essere necessaria, dati quei principî ancora al presente così malamente definiti delle scienze pratiche. Terminato questo lavoro, approfitterò del permesso che altre volte Ella mi diede di presentarLe i miei tentativi nel campo della metafisica, fino al punto a cui sarò giunto con essi, con la più salda assicurazione di non lasciar sussistere alcuna proposizione che, a Suo giudizio, non abbia piena evidenza: giacchè, se essa non può guadagnarsi tale assenso, fallisce lo scopo di fondare questa scienza su regole incontestabili all' infuori di ogni dubbio.

Anzitutto, mi sarebbe molto gradito ed anche istruttivo il Suo illuminato giudizio intorno ad alcuni punti principali della mia Dissertazione, poichè sto pensando di farne un paio di fogli da distribuire alla prossima fiera; perciò desidererei correggere gli errori della fretta e determinare meglio il mio pensiero. Le parti prima e quarta possono passare come lavoro di poca importanza, ma nelle parti seconda, terza e quinta, quantunque non le abbia elaborate in modo da soddi-

sfarmi, a causa della mia indisposizione, pure mi sembra che si contenga una materia che sarebbe degna di una più accurata e più ampia elaborazione. I principî universali della sensibilità assumono erroneamente una grande parte nella metafisica, dove si tratta pure soltanto di concetti e di principî della ragion pura. Sembra che una scienza del tutto speciale, quantunque puramente negativa *(Fenomenologia generale)*, debba precedere la metafisica, in cui vengono determinati il valore e i limiti dei principî della sensibilità, affinchè non si confondano i giudizi sugli oggetti della ragion pura, come è quasi sempre avvenuto fino ad ora. Poichè lo spazio ed il tempo e gli assiomi, tutte cose da considerarsi secondo i loro rapporti, sono reali rispetto alla conoscenza empirica e a tutti gli oggetti dei sensi, e contengono realmente le condizioni di tutti i fenomeni e giudizi empirici. Se poi una cosa è pensata non quale oggetto dei sensi, ma piuttosto per mezzo di un concetto razionale universale e puro, quale una cosa o una sostanza in genere, ecc., allora sorgono posizioni falsissime quando essa si voglia sottoporre ai

concetti fondamentali pensati della sensibilità. Mi sembra anche — e forse sono così fortunato da ottenere con questo saggio, per quanto ancor molto difettoso, il Suo assenso — che una tale disciplina propedeutica, la quale preservi la vera metafisica da ogni sorta di miscuglio con l'elemento sensibile, si possa facilmente condurre, senza grande fatica, ad un'utile estensione ed evidenza.

La prego della futura Sua amicizia e della Sua cortese partecipazione alle mie fatiche, tuttora tenui nel campo delle scienze, e, se ciò mi è lecito, di concedere al sig. Marco Hertz (3), che Le porge questa umilissima lettera, la libertà di potersi talora rivolgere a Lei per i suoi studî. Glielo posso raccomandare come un giovane capace, ben costumato, onesto, molto diligente, presso cui ogni buon consiglio ha certamente séguito e utilità.

Con la massima stima sono di V. S. Ill.ma

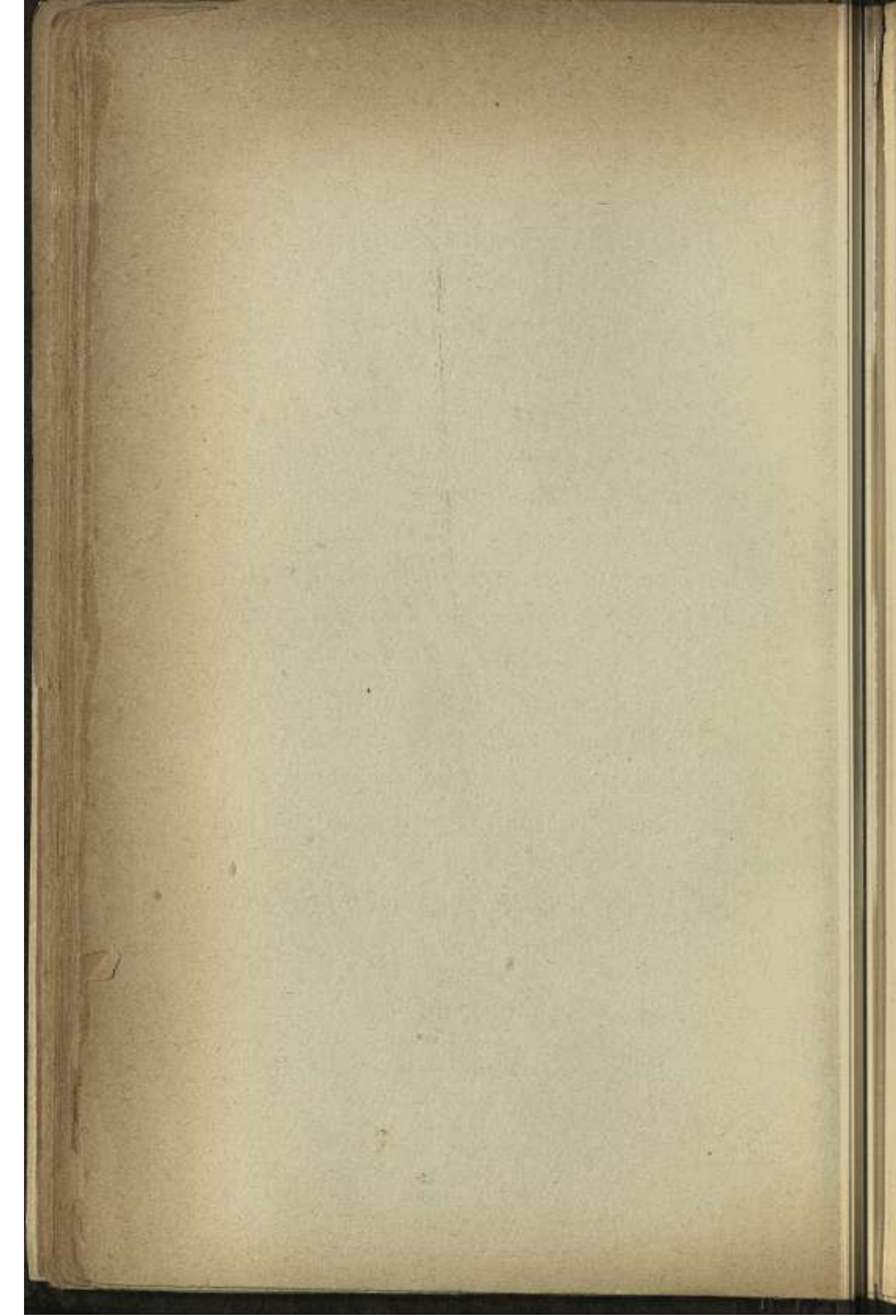
l'umilissimo servo
E. Kant.

*Königsberg, 2 settembre 1770.*

# DELLA FORMA E DEI PRINCIPII DEL MONDO SENSIBILE E INTELLIGIBILE

*Dissertazione che pubblicamente sosterrà* EMANUELE KANT *per aggiudicarsi regolarmente la cattedra ordinaria di professore di logica e metafisica, secondo le norme degli statuti accademici.*

*Avrà l'incarico di rispondere* MARCO HERTZ, *di Berlino, israelita cultore di medicina e filosofia, e saranno contradditori* GIORGIO GUGLIELMO SCHREIBER, *di Königsberg, cultore di scienze,* GIOVANNI AUGUSTO STEIN, *di Königsberg, cultore di giurisprudenza, e* GIORGIO DANIELE SCHROETER, *di Elbinga, cultore di teologia.*

*Nell'aula massima nelle consuete ore del mattino e del pomeriggio del giorno 21 agosto 1760* (4).

ALL' AUGUSTO

SERENISSIMO E POTENTISSIMO

PRINCIPE E SIGNORE

FEDERICO

RE DI PRUSSIA

MARCHESE DI BRANDEBURGO

S. R. I. ARCICAMERARIO ED ELETTORE

SUPREMO RETTORE DELLA SLESIA

ECC. ECC. ECC.

PADRE CLEMENTISSIMO DELLA PATRIA

RE E SIGNORE BENIGNISSIMO

DEVOTAMENTE QUESTI PRIMI FRUTTI DELL' UFFICIO

A LUI AFFIDATO

OFFRE

L' UMILISSIMO EMANUELE KANT

# PARTE I

## DELLA NOZIONE DI MONDO IN GENERALE

## § 1.

In un composto sostanziale, come l' analisi non si esaurisce se non in una parte, che non è il tutto, e cioè nel SEMPLICE, così la sintesi non si esaurisce se non nel tutto, che non è parte, ossia nel MONDO.

In questa enunciazione del concetto in questione, oltre alle note che riguardano la cognizione distinta dell' argomento, ho tenuto presente non poco anche la *duplice genesi* di esso che deriva dalla natura della mente, la quale mi sembra non poco commendevole anche perchè, per esempio, può servire a scandagliare meglio e con metodo la cosa nelle questioni di metafisica. Altro è, infatti, date delle parti, farsi il concetto di *composizione* del tutto, mediante una nozione astratta dell' intelletto, altro, questa *nozione* generale, come oggetto

di ragione, *penetrarla* mediante la facoltà sensitiva del conoscere, ossia rappresentarsela in concreto con una intuizione distinta. Il primo sorge attraverso un concetto di *composizione* in un genere, in quanto più elementi sono contenuti in quello (in ordine tra di loro rispettivamente), e perciò mediante idee dell'intelletto e universali; il secondo si fonda sulle *condizioni* del tempo, in quanto che, aggiungendo parte a parte successivamente, il concetto di composto è possibile geneticamente ossia per SINTESI, e appartiene alle leggi dell'*intuizione*. Parimenti, dato un composto sostanziale, facilmente si giunge all'idea dei semplici, togliendo del tutto la nozione intellettiva di *composizione*: quelli che, rimosso ogni legame, rimangono, sono i *semplici*. Orbene, secondo le leggi della conoscenza intuitiva, ciò non si dà, ossia non si può togliere del tutto la composizione, se non retrocedendo da tutto il dato alle *parti comechessia possibili*, cioè per analisi (*),

(*) Alle parole analisi e sintesi si dà di solito un duplice significato: la sintesi infatti è o *qualitativa*, ossia un procedere nella serie dei *subordinati* dalla ragione al ragionato,

la quale pure si fonda sulle condizioni del tempo. Quando poi si ricerchi di un composto la *molteplicità* delle parti, e di un tutto la loro *totalità*, nè l'analisi nè la sintesi saranno complete, cosicchè nè per mezzo della prima emergerà il concetto di *semplice*, nè per mezzo della seconda il concetto di *tutto*, a meno che non si possano ambedue astrarre da un tempo finito e fissabile.

Ma poichè *in una quantità continua il recedere* dal tutto alle parti possibili, e *nell' infinito il procedere* dalle parti al tutto dato *mancano di un limite*, e perciò, da un lato l'analisi, dall' altro la sintesi complete sono impossibili, nel primo caso non si potrà pensare il tutto secondo le leggi dell'intuizione quanto alla *composizione*, nè nel secondo caso potremo completamente pensare il

---

o *quantitativa*, ossia un procedere nella serie dei coordinati dalla parte data per mezzo dei suoi complementi, al tutto. Parimenti l'analisi, presa nel primo significato, è un recedere *dal ragionato alla ragione*, nel secondo significato è un recedere *dal tutto alle sue parti possibili* o mediate, cioè alle parti delle parti, cosicchè non è una divisione ma una *suddivisione* del composto dato. Noi prendiamo qui sia la parola sintesi che la parola analisi soltanto nel secondo significato.

composto quanto alla *totalità*. É evidente da ciò come avvenga che, le due parole *irrappresentabile* e *impossibile* essendo prese volgarmente nello stesso significato, i concetti così di *continuo* come di *infinito* siano respinti dai più come concetti la cui rappresentazione, *secondo le leggi della conoscenza intuitiva*, è affatto impossibile. Sebbene io non tratti qui la questione di queste cognizioni che sono respinte da non poche scuole (*), e in particolar modo la prima, pure sarà di grande

---

(*) Coloro che rifiutano l'infinito matematico attuale, non si assoggettano a troppo grave fatica. Dànno difatti dell'infinito una definizione tale da poterne cavare qualche contraddizione. L'*infinito* è per essi *una quantità di cui è impossibile trovarne una maggiore;* e l'infinito matematico è la molteplicità (di una unità fissabile) di cui è impossibile trovarne una maggiore. Poichè qui invece di *infinito* pongono il *massimo*, e una molteplicità massima è impossibile, facilmente concludono contro l'infinito che essi stessi si sono foggiato. Oppure l'infinita molteplicità la chiamano *numero infinito*, e questo ci insegnano che è assurdo, cosa che è certamente evidente, ma con cui non si combatte altro che come con fantasmi del pensiero. Ma se l'infinito matematico lo avessero concepito come quantità che, riferita ad una misura presa come unità, è una *molteplicità maggiore di ogni numero;* e se inoltre avessero osservato che la *misurabilità* qui denota soltanto la relazione alla limitazione dell'intelletto umano, per mezzo del quale non si può

importanza l' avvertire che cadono in un errore gravissimo coloro che si servono di un così cattivo modo di ragionare. Tutto ciò, infatti, che *repugna* alle leggi dell' intelletto e della ragione, è impossibile; ma non ugualmente impossibile è ciò che, essendo oggetto della ragione pura, *non è sottoposto* soltanto alle leggi della cognizione intuitiva. Infatti questa discordanza fra la facoltà *sensitiva* e la *intellettiva* (i cui caratteri ora dirò) non reca altro danno che questo: *che la mente non può spesso render concrete nè mutare in intuizioni quelle idee astratte ricevute dall' intelletto che essa possiede.* E questa repugnanza *subbiettiva* ammette falsamente, per lo più, una certa repugnanza *obbiettiva*, e facilmente inganna i malaccorti, che stimano essere limiti che circoscrivono

---

giungere al *concetto definito di molteplicità* se non aggiungendo successivamente unità ad unità, nè al cosiddetto *numero completo* se non compiendo questo progresso in un tempo finito: avrebbero chiaramente visto che ciò che discorda dalla certa legge di un soggetto, non per questo supera ogni pensabilità, dal momento che si può dare un intelletto, sebbene certo non umano, che con un solo sguardo abbracci distintamente la molteplicità senza una successiva applicazione della misura.

la mente umana, quelli stessi che contengono l'essenza stessa delle cose.

Del resto, nei composti sostanziali dati dalla testimonianza dei sensi, o comunque altrimenti, sono dati sia il semplice che il mondo, e ciò è evidente quando si ricavi l'argomento dalle ragioni dell'intelletto: nella nostra definizione ho additato le cause contenute anche nel carattere del soggetto, affinchè la nozione del mondo non sembrasse arbitraria e, come si fa in matematica, fatta soltanto per dedurne delle conseguenze. La mente, infatti, tutta intenta nel concetto di composto, sia ad analizzare sia a sintetizzare, richiede a se stessa e suppone dei limiti, in cui possa acquetarsi tanto dall'una parte quanto dall'altra.

## § 2.

I momenti da considerare nel definire il mondo sono:

I. — La **Materia** (in senso trascendentale) cioè le *parti* che si considerano come *sostanze*. Potevamo trascurare che la nostra definizione con-

cordasse col significato comune della parola, non essendo questa che una questione del problema sorto secondo le leggi della ragione: come più sostanze si possano conglobare in unità, ed a che condizione sottostia questa unità perchè non sia parte di un'altra. Ma ancora ci serve la forza della parola *mondo* in quanto resa nota dall'uso volgare. Nessuno, infatti, attribuirà gli *accidenti* al *mondo* come *parti*, bensì come *determinazioni*, ad un *modo di essere*. Di qui ne viene che il mondo così detto *egoistico*, che si esaurisce in un'unica sostanza semplice coi suoi accidenti, è poco esattamente detto mondo, a meno che non sia immaginario. Per la stessa ragione non si può riferire alla totalità del mondo la serie dei successivi (s'intende dei modi di essere) come una parte; infatti le modificazioni del soggetto sono *non sue parti*, ma *ragionamenti*. Infine non ho qui considerato la natura delle sostanze che compongono il mondo se siano *contingenti* o necessarie, nè tale determinazione ripongo gratuitamente nella definizione, per poi cavarla fuori, come si suol fare, con un qualche ricercato pre-

testo per far strabiliare, ma mostrerò poi che si può facilmente dedurre la contingenza dalle condizioni poste.

II. — La **Forma**, che consiste nella *coordinazione*, non nella subordinazione delle sostanze. I *coordinati* infatti si considerano vicendevolmente come complementi rispetto al tutto, i *subordinati* come causato e causa, cioè generalmente come principio e principiato. Il primo rapporto è reciproco ed *omonimo*, di modo che l'uno dei termini consideri l'altro come determinante, ed insieme come determinato, il secondo è *eteronimo*, cioè da una parte soltanto della dipendenza, dall'altra della causalità. Questa coordinazione si concepisce come *reale* ed obbiettiva, non come ideale e solo fondata sul puro arbitrio del soggetto, per cui, sommando a piacere una molteplicità qualsivoglia, si formi un tutto. Riunendo insieme più parti, infatti, in nessun modo si può formare *il tutto di una rappresentazione*, nè perciò *la rappresentazione di un tutto*. Quindi, se per caso vi sono alcuni *tutti* di sostanze, non unite da alcun

legame, il loro complesso, per cui la mente pensa la molteplicità in una unità ideale, non esprimerebbe nulla di più che una pluralità di mondi riuniti da un sol pensiero. Il nesso, poi, che costituisce la forma *essenziale* del mondo, si considera come principio dei *possibili influssi* delle sostanze che formano il mondo. Gli influssi attuali infatti non riguardano l' essenza, ma il modo di essere, e le stesse forze transeunti, cause degli influssi, suppongono un principio per il quale sia possibile che i modi di essere dei più, la cui esistenza è del resto vicendevolmente indipendente, si considerino rispettivamente come ragionati; scostandosi da questo principio, non si potrà ritenere una forza transeunte come possibile nel mondo. E questa *forma essenziale* al mondo è perciò *immutabile*, e non è soggetta a nessuna vicissitudine; e ciò anzitutto per una *ragione logica*, poichè un mutamento qualsivoglia suppone l' identità del soggetto, mentre si succedono delle determinazioni. Perciò il mondo, rimanendo sempre lo stesso mondo attraverso a tutti gli stati successivi, conserverà sempre la stessa forma fondamentale.

Infatti per l' identità del tutto non basta l' identità delle *parti*, ma si richiede l' identità della *composizione* caratteristica. Lo stesso massimamente si deduce dalla *ragione reale*. Infatti la natura del mondo, che è il primo principio interno di tutte le determinazioni variabili che si riferiscono allo stato di esso, non potendo essere opposta a se stessa, è naturalmente, e cioè da se stessa, immutabile; e perciò in un mondo qualsiasi è data una forma attribuibile alla natura di esso, costante, invariabile, come principio perenne di una qualsivoglia forma contingente e transitoria, che si riferisce al modo di essere del mondo. Coloro che ritengono inutile questa ricerca sono illusi dai concetti di *spazio* e di *tempo*, come se fossero condizioni già per sè date e primitive, per mezzo delle quali, cioè, e senza alcun altro principio, non solo sia possibile, ma anche necessario, che più cose attuali si considerino vicendevolmente come comparti, e costituiscano il tutto. Ma ora mostrerò che tali nozioni non sono affatto *razionali*, e non sono *idee* obbiettive di alcun rapporto, ma *fenomeni*, e che testimoniano un

principio comune di un nesso universale, ma non lo espongono.

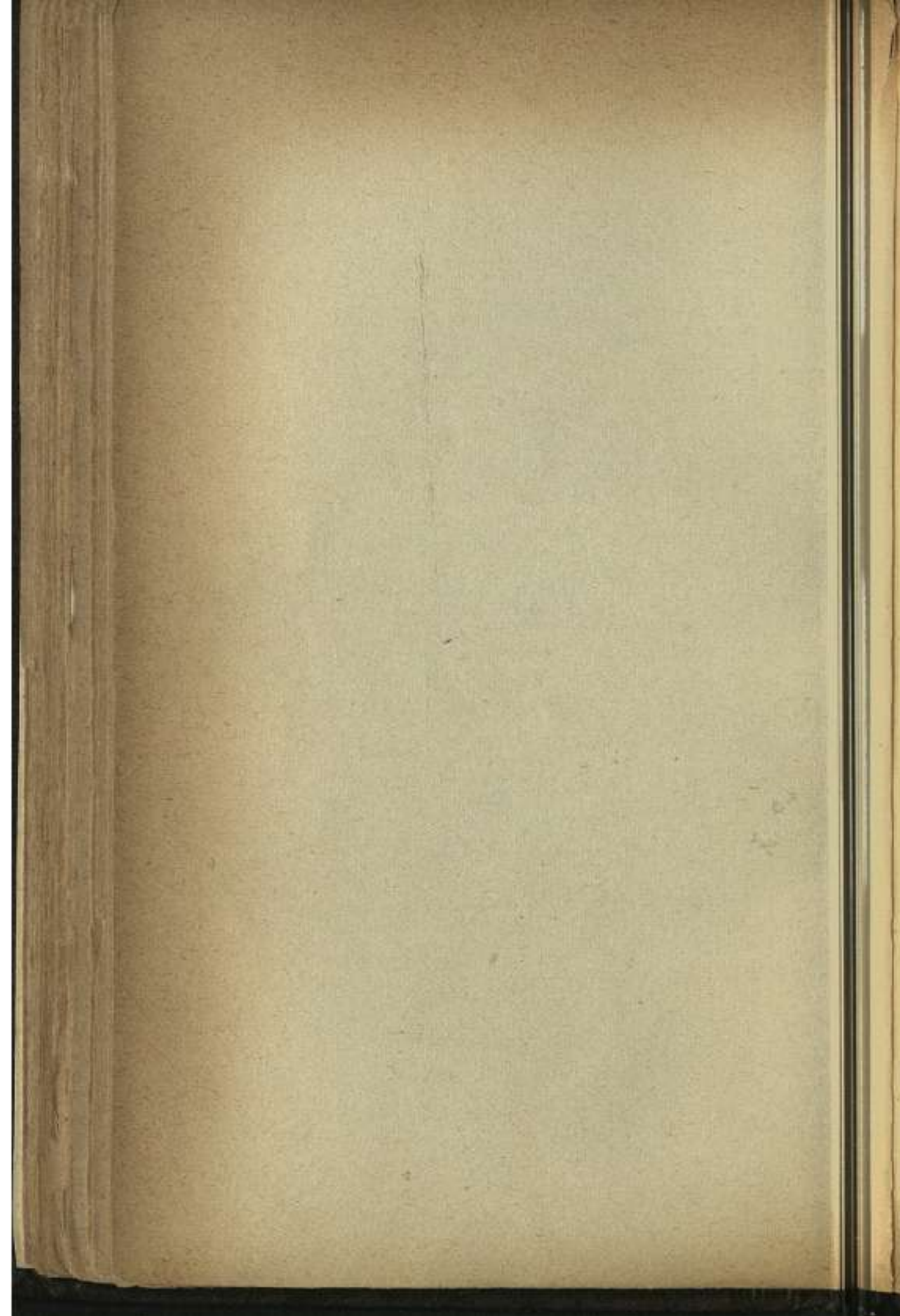
III. — **L' Universo,** che è la totalità *assoluta* delle comparti. Infatti, avendo riguardo ad un composto dato, sebbene esso sia ancora una parte di un altro, pur tuttavia sussiste una totalità relativa, s' intende delle parti che appartengono a quella quantità. E allora tutte quelle che si riguardano a vicenda come comparti rispetto ad un tutto *qualsiasi*, sono comprese come poste congiuntamente. Questa *totalità* assoluta, sebbene mostri l' apparenza di un concetto quotidiano e facile, soprattutto quando è enunciata negativamente, come avviene nelle definizioni, tuttavia esaminata più a fondo sembra porre il filosofo in croce. Infatti difficilmente si può concepire in che modo la serie *non mai terminabile* dei modi di essere dell' universo *eternamente* succedentisi si possa ricondurre in un *tutto*, che comprenda tutti quanti i mutamenti. Poichè per il fatto stesso di essere infinitudine, è necessario che non abbia *limiti*, e perciò non è data altra serie dei succes-

sivi, all'infuori di quella che è una parte di un'altra; di modo che appare come, per questa ragione, la completezza assoluta, cioè la *assoluta totalità*, qui manchi affatto. Poichè, sebbene la nozione di parte si possa prendere universalmente, e tutte le cose contenute in questa nozione, se si considerino poste nella medesima serie, costituiscano una unità, tuttavia sembra che il concetto di *tutto* esiga che esse cose debbano tutte quante *esser prese insieme*: cosa che, nel caso dato, è impossibile. Poichè, siccome a tutta la serie nulla segue, data una serie di successivi, in essa non vi è altro elemento, a cui nulla segua, se non l' ultimo: e questo sarebbe eternamente ultimo: il che è assurdo. Questa difficoltà che si oppone alla totalità dell' infinito successivo, forse qualcuno avrà potuto credere che non vi sia nell' *infinito simultaneo*, poichè la *simultaneità* sembra mostrare chiaramente il complesso di *tutto nel medesimo tempo*. Ma se ammettiamo l' infinito simultaneo, dovremo anche ammettere la totalità dell' infinito successivo, mentre, se si nega questo, si nega anche il primo. Infatti l' infinito simultaneo porge all' eter-

nità materia inesauribile per progredire successivamente attraverso alle sue innumerevoli parti all'infinito; e tuttavia questa serie libera da tutti i numeri sarebbe data in atto nell'infinito simultaneo, e perciò la serie che per successive addizioni non si termina mai, sarebbe ugualmente possibile *tutta quanta*. Chi si vuol cavare da questa spinosa questione tenga presente che la coordinazione sia successiva che simultanea di più fatti (poichè sono basati sul concetto di tempo) non appartiene al concetto *intellettuale* del tutto, ma soltanto alle condizioni dell'*intuizione sensitiva;* e perciò, anche se non sono concepibili coi sensi, pure non cessano di essere intellettive. Basta per questo concetto che le cose sian date in un qualunque modo coordinate, e che tutte siano pensate come pertinenti all'unità.

---

# PARTE II

## DELLA DIFFERENZA FRA I SENSIBILI E GLI INTELLEGIBILI, IN GENERALE

§ 3.

La *sensibilità* è la *recettività* del soggetto, per mezzo della quale è possibile che lo stato rappresentativo di esso subisca in certo modo l'influenza della presenza di un oggetto. L'*intelletto* (razionalità) è la *facoltà* del soggetto per mezzo della quale esso può rappresentarsi quelle cose che per la loro qualità non possono essere percepite col senso. L'oggetto della sensibilità è il sensibile; mentre quel che non contiene null'altro se non ciò che è conoscibile solo per mezzo dell'intelletto, è l'intellegibile: il primo è quello che anticamente nelle scuole era chiamato *fenomeno*, il secondo *noumeno*.

La conoscenza, in quanto è soggetta alle leggi della sensibilità, è *sensitiva*, in quanto soggetta alle leggi dell'intelletto è *intellettiva* o razionale.

§ 4.

Siccome pertanto ciò che di sensitivo vi è nella conoscenza dipende dal carattere speciale del soggetto, in quanto, per effetto della presenza degli oggetti, è capace di questa o di quella modificazione, la quale, per la varietà dei soggetti, può, nei diversi soggetti, essere diversa; e ogni conoscenza libera da tale condizione subbiettiva non riguarda altro che un oggetto: ne vien chiaramente che ciò che è pensato sensitivamente è rappresentazione delle cose *come appaiono*, ciò che è pensato intellettivamente è rappresentazione delle cose *come sono*.

Nella rappresentazione sensibile c'è anzitutto un qualche cosa, che possiamo chiamare *materia*, cioè la *sensazione*, e v'è inoltre un qualche cos'altro, che si può chiamare *forma*, cioè la *figura* dei sensibili, che è ciò che appare, in quanto i vari oggetti che colpiscono i sensi sono coordinati secondo una certa legge naturale dall'animo (5).

Inoltre, come la sensazione, che costituisce la *materia* della rappresentazione sensibile, mostra la presenza di un sensibile, ma riguardo alle qualità dipende dalla natura del soggetto, in quanto è modificabile da quell'oggetto; così della medesima rappresentazione la *forma* mostra un rapporto o una relazione dei sensi, ma non è veramente un abbozzo o uno schema dell' oggetto, ma null' altro che una legge, insita nella mente, di coordinare in sè le sensazioni nate dalla presenza dell' oggetto. Infatti gli oggetti non colpiscono i sensi con la forma o la figura; e perciò, affinchè i vari elementi dell' oggetto che colpiscono i sensi si uniscano in un tutto a formare una rappresentazione, è necessario che vi sia un principio interno della mente per il quale quei vari elementi rivestano una certa *figura* secondo leggi stabili e innate.

§ 5.

Alla conoscenza sensibile appartiene pertanto sia la materia, che è la sensazione, e per questa

le cognizioni si dicono *sensibili*, sia la forma per la quale, sebbene manchi di qualsiasi sensazione, le rappresentazioni si chiamano *sensitive* (6). D' altra parte, per quel che riguarda gli *intellegibili*, anzitutto è da notarsi che due sono gli usi dell' intelletto, cioè della facoltà superiore dell' anima: col primo, che è l' USO REALE, *sono dati* i concetti stessi sia delle cose sia delle relazioni; col secondo invece, i dati — comunque vengano — *sono subordinati*, gli inferiori ai superiori (alle note comuni) e sono riuniti fra loro secondo il principio di contraddizione, e questo si chiama USO LOGICO. L' uso logico dell' intelletto è comune a tutte le scienze, non così il reale. Data infatti comunque una conoscenza, si considera o come contenuta sotto una nota comune a più, o opposta a quella, e ciò, o immediatamente e prossimamente come avviene nei *giudizi* per avere una conoscenza distinta, o mediatamente come avviene nei *raziocinii* per avere una conoscenza adeguata. Date dunque delle conoscenze sensitive, per mezzo dell' uso logico dell' intelletto si subordinano delle conoscenze sensitive ad altre conoscenze sensi-

tive, come a concetti comuni, ed i fenomeni alle leggi più generali dei fenomeni. Di grandissima importanza è ora il notare che le conoscenze si debbono sempre considerare come sensitive, per quanto grande sia l'uso logico dell'intelletto intorno ad esse. Infatti, si chiamano sensitive *a causa della loro genesi*, non per la *collazione* di elementi riguardanti l'identità o l'opposizione. Quindi le leggi empiriche generalissime non sono per questo meno sensibili, e i principii della forma sensibile che troviamo nella geometria (rapporti determinati nello spazio), per quanto l'intelletto le tratti, argomentando dai dati sensitivi (coll'intuizione pura) secondo le regole logiche, pur tuttavia non escono dalla classe dei sensitivi. Nei sensibili e nei fenomeni ciò che antecede l'uso logico dell'intelletto si dice *apparenza*, e la conoscenza riflessa che nasce da più apparenze comparate dall'intelletto si chiama *esperienza*. Dall'apparenza all'esperienza, pertanto, non c'è altra via che quella della riflessione secondo l'uso logico dell'intelletto. I concetti comuni dell'esperienza si dicono *empirici*, e gli

oggetti *fenomeni*, e le leggi sia dell'esperienza sia di ogni cognizione sensitiva in generale si chiamano leggi dei fenomeni.

Pertanto i concetti empirici per il fatto della loro riduzione ad una maggiore universalità non diventano intellettivi in *senso reale*, e non escono dalla sfera della conoscenza sensitiva, ma, per quanto salgano per astrazione, rimangono sensitivi indefinitamente.

## § 6.

Per quel che riguarda gli intellegibili in senso stretto, nei quali *l'uso dell'intelletto* è *reale*, son dati tali concetti sia degli oggetti che dei rapporti per mezzo della stessa natura dell'intelletto, e non sono astratti dall'uso dei sensi, nè contengono forma alcuna di cognizione sensitiva come tale. È necessario qui tener conto della grandissima ambiguità della parola *astratto*, ambiguità che ritengo di dovere eliminare affinchè non oscuri la nostra disquisizione intorno agli intellettivi. Propriamente si dovrebbe dire: *astrarre da*

*qualche cosa*, e non *astrarre qualche cosa*. La prima espressione mostra che in un concetto non badiamo ad altri elementi in nessun modo ad esso legati; la seconda, invece, che il concetto non è dato se non in concreto e in modo che sia separato dai concetti cui è unito. Perciò il concetto intellettivo *astrae* da ogni elemento sensitivo, ma non *è astratto* dai sensitivi, e forse meglio si direbbe *astraente* che non *astratto*. Perciò è più prudente chiamare *idee pure* le idee dell' intelletto, mentre i concetti che sono solo dati empiricamente chiamarli *astratti*.

## § 7.

Da ciò è evidente che il sensitivo male si chiama conoscenza *confusa* e l' intellegibile ciò di cui si ha conoscenza *distinta*. Poichè queste sono soltanto differenze logiche che *non toccano* certo i *dati* che sono posti come sostrato ad ogni comparazione logica. Anzi i sensitivi possono essere completamente distinti e gli intellegibili confusi. (7). Il primo lo vedemmo nel

prototipo della conoscenza sensitiva, la *geometria*, il secondo nell'organo di tutti gli intellegibili, la *metafisica*, la quale è evidente quanto si affatichi a scacciare le nebbie della confusione, che offuscano l'intelletto comune, sebbene non sempre avvenga con così buon successo come nella prima. Nondimeno, qualsiasi di queste conoscenze conserva il segno della sua origine, di modo che le prime, per quanto distinte, a causa della loro origine, si chiamano sensitive, e le seconde, per quanto confuse, rimangono intellettive, quali sono i concetti *morali*, conosciuti non coll'esperienza ma per mezzo dello stesso intelletto puro. Temo che l'illustrissimo WOLFF, ponendo io questa differenza fra i sensibili e gli intellegibili, che per lui non è altro che una differenza logica, vorrà forse distruggere, con grave danno della filosofia, tutto quanto quel nobilissimo principio di disputa, proprio dell'antichità, intorno al *carattere dei fenomeni e dei noumeni*, e che voglia allontanare gli animi dall'indagine di questi, per volgerli a moltissime altre logiche minuzie.

§ 8.

La filosofia *prima*, che contiene i principî dell' uso dell' *intelletto puro*, è la METAFISICA. La scienza per essa *propedeutica*, è quella che mostra le differenze fra la conoscenza sensitiva e l' intellettiva, e di essa diamo un esempio in questa nostra dissertazione. Siccome nella metafisica non si ritrovano principî empirici, in essa i concetti ovvî non li dovremo ricercare nei sensi, ma nella natura stessa dell' intelletto puro, non come concetti *innati*, ma astratti dalle leggi insite nella mente (badando alle sue attività occasionate dall' esperienza), e perciò *acquisiti*. Di tal genere sono la possibilità, l' esistenza, la necessità, la sostanza, la causa, ecc., coi loro opposti o correlativi; le quali tutte, siccome non entrano mai quali parti in alcuna rappresentazione sensibile, non hanno mai potuto esserne in alcun modo astratte.

§ 9.

Due sono i fini degli intellegibili: il primo è l' *elentico* (8), per il quale giovano negativamente,

quando separano le conoscenze sensibili dai noumeni, e, sebbene non facciano progredire la scienza di un' unghia, pur tuttavia la rendono immune dal contagio dell' errore. L' altro è il *dommatico*, secondo il quale i principî generali dell' intelletto puro, quali ce li fornisce l' ontologia, o la psicologia razionale, giungono ad un qualche modello, che non si può afferrare altro che coll' intelletto puro e che è misura comune di tutti gli altri, in quanto realtà; ed è questo la PERFEZIONE NOUMENICA. Tale perfezione può essere presa in senso teoretico o in senso pratico. (*) Nel primo senso è l' ente sommo, DIO, nel secondo la PERFEZIONE MORALE. Adunque la *filosofia morale*, in quanto fornisce i *principî primi del giudicare*, non si conosce che per mezzo dell' intelletto puro, ed essa stessa fa parte della filosofia pura; e perciò a buon diritto si censura Epicuro che ridusse i criteri della morale al senso di pia-

---

(*) Consideriamo teoreticamente qualche cosa, in quanto non consideriamo se non ciò che compete all' ente, praticamente, se teniamo conto di ciò che dovrebbe appartenere all' ente per la libertà.

cere o di tedio, insieme con alcuni filosofi nuovi, che in parte lo seguirono da lontano, quali lo Shaftesbury ed i suoi seguaci. In ogni genere di quelle cose la cui quantità è variabile, il *massimo* è la misura comune ed il principio del conoscere. *Massimo della perfezione* si chiama ora l' ideale del tempo, — idea per Platone (come per esempio l' idea della sua repubblica), — ed è il principio di tutte le cose, sotto la nozione generale di una perfezione dei contenuti, in quanto i gradi minori si ritiene non si possano determinare se non limitando il massimo; Dio, essendo, come ideale di perfezione, il principio del conoscere, come realmente esistente è insieme il principio del divenire di ogni perfezione.

§ 10.

Noi non abbiamo un' *intuizione* degli intellegibili, ma solo una *conoscenza simbolica*, e l' intellezione ci è concessa solo mediante concetti universali astratti, e non singolari concreti. Infatti, ogni nostra intuizione è vincolata ad un principio di forma, per la quale soltanto la mente può *vedere*

qualche cosa immediatamente, cioè *singolarmente*, e non soltanto discorsivamente concepire per mezzo di concetti generali. Questo principio formale della nostra intuizione (spazio e tempo) è la condizione per la quale qualche cosa può essere oggetto dei nostri sensi, e perciò, come condizione della conoscenza sensitiva, non è mezzo per l'intuizione intellettiva. Inoltre, tutta la materia della nostra conoscenza non è data che dai sensi, ma il noumeno, come tale, non è concepibile per mezzo di rappresentazioni ricavate dalle sensazioni: perciò, il concetto intellettivo, in quanto tale, è privo di tutti i *dati* dell'intuizione umana. Chè l'*intuizione* della mente nostra è sempre *passiva:* e perciò è possibile solo in quanto qualche cosa può colpire i nostri sensi. L'intuizione divina, invece, che è il principio degli oggetti, e non è principiata, essendo indipendente, è l'archetipo, ed è perciò perfettamente intellettiva.

§ 11.

Sebbene i fenomeni siano propriamente una figura delle cose, e non idee, e non mostrino

l'intima e assoluta essenza degli oggetti, pur nondimeno la loro conoscenza è verissima. Anzitutto, infatti, essendo concetti sensibili o appresi, come causati attestano la presenza dell'oggetto, e ciò va contro l'idealismo; e in quanto si considerano i giudizi relativi alla conoscenza sensitiva — la verità nel giudizio consistendo nel consenso del predicato col soggetto dato, e il concetto del soggetto, in quanto è un fenomeno, non essendo dato se non in relazione alla facoltà conoscitiva del senso, e secondo essa anche i predicati essendo dati osservabili coi sensi — è evidente che le rappresentazioni del soggetto e del predicato avvengono secondo leggi comuni, e perciò porgono la possibilità della conoscenza più vera.

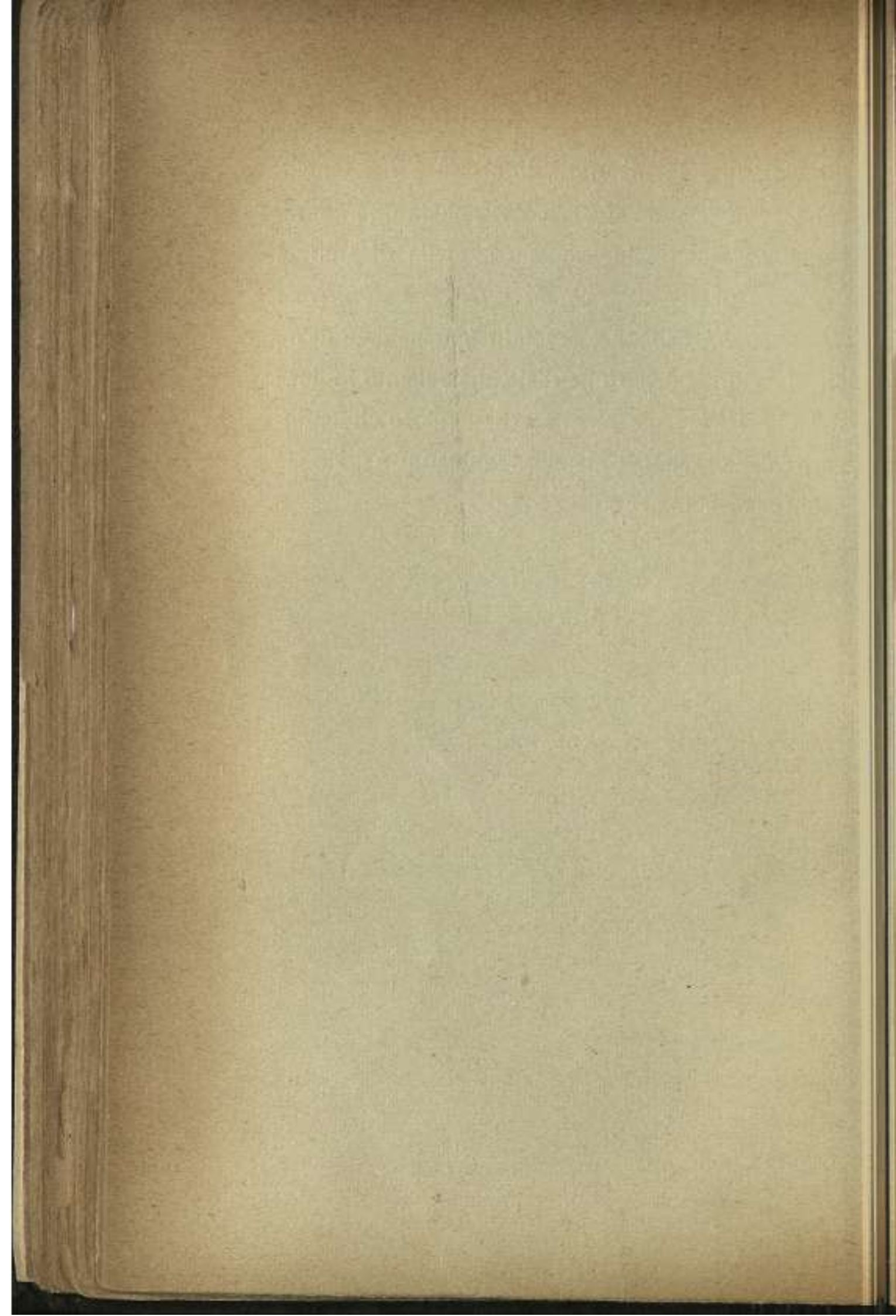
## § 12.

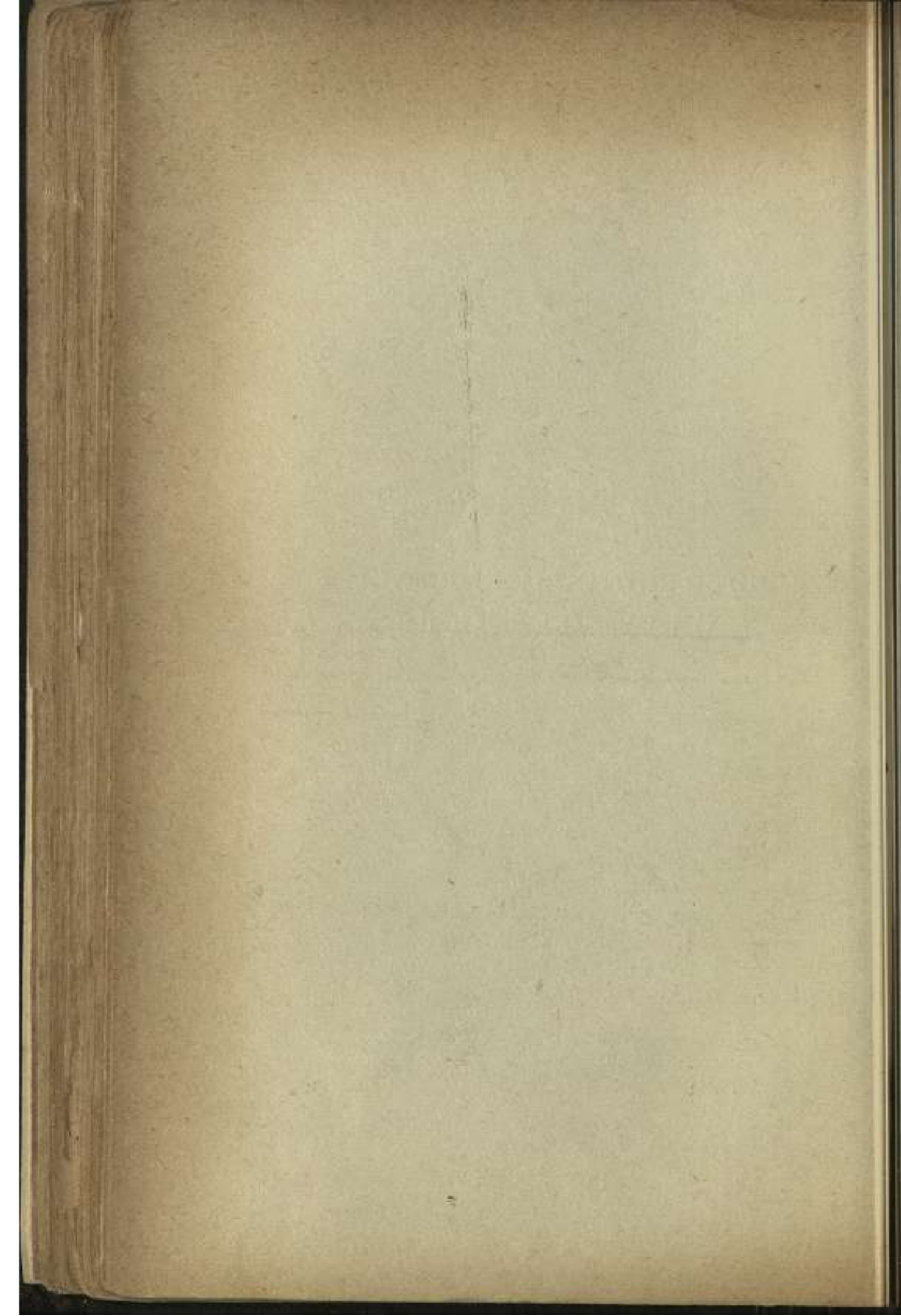
Tutto ciò che ai nostri sensi è dato come oggetto, è fenomeno; ciò invece che, non interessando i sensi, contiene solo la forma singolare della sensibilità, appartiene alla pura intuizione (cioè è esente da sensazioni, ma non perciò intel-

lettivo). I fenomeni sono esaminati ed esposti, *in primo luogo*, quelli che appartengono al senso esterno, nella FISICA, *in secondo luogo*, quelli del senso interno, nella PSICOLOGIA empirica. L' intuizione pura (umana) non è un concetto universale o logico, *sotto il quale* i sensibili sono pensati, ma singolare, *nel quale* sono pensati, e perciò contiene i concetti di spazio e di tempo, i quali, non determinando per nulla i sensibili in quanto a *qualità*, non sono oggetti della scienza, se non in quanto alla *quantità*. Perciò la MATEMATICA PURA considera lo *spazio* nella GEOMETRIA, e il tempo nella MECCANICA pura. A queste si aggiunge un concetto, per sè certamente intellettivo, ma la cui attuazione in concreto esige che vengano in aiuto le nozioni di tempo e di spazio (successivamente aggiungendo più oggetti e ponendosi l' uno accanto all' altro) che è il concetto di *numero*, trattato dalla ARITMETICA.

Pertanto la matematica pura, che espone la forma di ogni nostra conoscenza sensitiva, è l' organo di ogni conoscenza intuitiva e distinta; e poichè i suoi oggetti sono non solo gli stessi

principî formali di ogni intuizione, ma anche della *intuizione originaria*, essa ci dà una cognizione verissima e insieme un modello di somma evidenza per le altre. *Si dà pertanto una scienza dei sensibili*, sebbene, essendo fenomeni, non ne sia data una intellezione reale, ma soltanto logica; dal che è evidente in che senso coloro che attinsero dalla scuola Eleatica, abbiano negato la scienza ai fenomeni.

---

# PARTE III

## DEI PRINCIPII FORMALI
## DEL MONDO SENSIBILE

§ 13.

Il principio formale dell' universo è quello che contiene la ragione del nesso universale, per il quale tutte le sostanze e i loro modi di essere appartengono ad un medesimo tutto che si chiama *mondo*. Il principio formale del *mondo sensibile* è quello che contiene la ragione del *nesso universale* di tutte le cose, in quanto sono *fenomeni*. La forma del *mondo intellegibile* riconosce un principio obbiettivo, cioè una causa in virtù della quale è in sè l' unione delle cose esistenti. Il mondo, in quanto considerato come fenomeno, cioè avuto riguardo alla sensibilità della mente umana, non conosce altro principio formale che il principio subbiettivo, cioè una certa legge dell'animo, per la quale è necessario che tutte le cose che possono essere oggetto dei sensi (per

la loro qualità) *necessariamente* sembrino appartenere al medesimo tutto. Qualunque sia, dunque, il principio formale del mondo sensibile, tuttavia non abbraccia altro che gli *attuali*, in quanto si crede che possano *cadere in potere dei sensi;* e perciò non abbraccia le sostanze immateriali che, in quanto tali, sono già per definizione escluse completamente dai sensi esterni, nè la causa del mondo, la quale, essendo ciò per cui la mente stessa esiste e in certo senso ha potere, non può essere oggetto dei sensi. Che questi principî formali assolutamente primi *di tutti i fenomeni* siano universali, e siano due, tempo e spazio, e che siano inoltre come schemi e condizione di ogni conoscenza sensitiva dell' uomo, lo dimostrerò senz' altro.

## § 14.

### Del tempo

1. — *L' idea del tempo non sorge dai sensi, ma ne è supposta.* Tutti gli oggetti, infatti, che cadono sotto i sensi, non si può distinguere se siano

simultanei o successivi se non per mezzo dell' idea del tempo: la successione non genera il concetto del tempo, ma ad esso si richiama. Perciò, la nozione del tempo, come acquisita per mezzo dell' esperienza, mal si definisce come una serie di attuali che esistono l' un *dopo* l' altro: poichè non capisco che cosa significhi la parola *dopo*, se non ho già prima il concetto di tempo. Infatti esistono l' una *dopo* l' altra le cose che esistono *in tempi diversi*, così come esistono *simultaneamente* le cose che esistono *nello stesso tempo*.

2. — *L' idea del tempo è singolare*, non generale. Un certo tempo, infatti, non lo si pensa che come una parte di un solo tempo medesimo e immenso. Se si pensa a due anni, non ce li possiamo rappresentare se non in una posizione determinata vicendevolmente, e, se non si susseguono immediatamente, non si possono pensare altro che uniti fra loro da un tempo intermedio. Quale di tempi diversi sia *prima*, quale sia *dopo*, non si può determinare in nessun modo con delle note concepibili con l' intelletto, a meno che non

ci si voglia chiudere in un circolo vizioso, e la mente non lo concepisce se non per mezzo di una intuizione singolare. Inoltre tutti gli attuali si concepiscono come posti *nel* tempo, e non come contenuti *sotto* la nozione generale del tempo stesso, come se fosse una nota comune.

3. — Pertanto *l'idea di tempo è un' intuizione*, e, poichè è concepita prima di ogni sensazione, come una condizione dei rapporti che si incontrano nei sensibili, è una *intuizione* non sensibile ma *pura*.

4. — *Il tempo è una quantità continua*, ed è il principio delle leggi della continuità nei mutamenti dell' universo. Continua è infatti una quantità che non consta di [elementi] semplici. Poichè per mezzo del tempo non si pensano che delle relazioni, e senza che sian dati degli enti in relazione fra loro, nel tempo, considerato come quantità, c' è una composizione la quale, se si immagina di toglierla completamente, non lascia sussistere nulla. Ora, quel composto di cui, se si toglie ogni composizione, non rimane nulla, non consta di elementi semplici. Dunque... ecc. (9) Qualunque

parte del tempo è a sua volta tempo, e gli elementi semplici che sono nel tempo, cioè i *momenti*, non ne sono parti, ma *termini*, fra l' uno e l' altro dei quali c' è sempre del tempo. Dati, infatti, due momenti, non è dato un tempo, se non in quanto in essi si succedono degli attuali; perciò, oltre un momento dato, è necessario che sia dato un tempo, al termine del quale sia un altro momento.

La legge metafisica della *continuità* è questa: *tutti i mutamenti sono continui*, o si susseguono, cioè non si succedono degli stati opposti, se non per una serie intermedia di stati diversi. Poichè infatti vi sono due stati opposti nei diversi momenti del tempo, fra due momenti sempre deve essere interposto un certo tempo, nella cui serie infinita di momenti la sostanza non è nell' uno degli stati dati nè nell' altro, nè in nessuno: sarà nei diversi stati, e così all' infinito. (10)

Il celebre Kästner, prima di esaminare questa legge del Leibniz, invita i suoi difensori (*) a dimostrare che *il movimento continuo di un punto*

---

(*) Höhere Mechanik, pag. 354. (11)

*sui lati di un triangolo è impossibile*, cosa che bisognerebbe certamente dimostrare, ammessa la legge di continuità. Ecco la dimostrazione richiesta. Le lettere *a*, *b*, *c*, indichino i tre vertici di un triangolo rettilineo. Se un mobile si muove con moto continuo seguendo le linee *ab*, *bc*, *ca*, cioè tutto il perimetro della figura, è necessario che il mobile si muova per il punto *b* in direzione *ab*, e per lo stesso punto *b* anche in direzione *bc*. Ma siccome questi movimenti sono diversi, non possono essere *simultanei*. Perciò il momento in cui il punto mobile è presente nel vertice *b* in quanto si muove nella direzione *ab*, è diverso dal momento in cui il punto mobile è presente nello stesso vertice *b*, ma in quanto si muove secondo la direzione *bc*. Ma fra questi due momenti c' è un tempo, dunque il mobile è presente nel medesimo punto per un certo tempo, cioè *è in quiete*, e perciò non si muove di moto continuo, cosa che è contraria all' ipotesi. La stessa dimostrazione vale per il moto su quali si vogliano rette, che formino un angolo fissabile. Il corpo adunque non muta direzione nel moto continuo,

se non secondo una linea, di cui nessuna parte è retta, cioè una curva, come affermava il Leibniz.

5. — *Il tempo non è qualche cosa di oggettivo e di reale,* nè una sostanza, nè un accidente, nè una relazione, ma è la condizione soggettiva necessaria per la natura propria della mente umana di coordinare a sè con una certa legge tutti i sensibili, e *intuizione pura.* Noi infatti coordiniamo ugualmente le sostanze e gli accidenti sia secondo la simultaneità sia secondo la successione, solamente per mezzo del concetto di tempo; e perciò la nozione del tempo, come principio formale, è antecedente ai concetti di quelle [= simultaneità e successione]. E poichè il tempo riguarda le relazioni, cioè i rapporti tutti, in quanto sono presenti ai sensi, se cioè siano simultanei o successivi, non traggon seco altro che la determinazione della loro posizione nel tempo, nel medesimo punto o in punti diversi.

Coloro che sostengono la realtà obbiettiva del tempo, lo concepiscono o come una continua trasformazione delle cose esistenti, e ciò, tuttavia,

senza che alcuna cosa esista (invenzione quanto mai assurda!), come soprattutto fanno i filosofi Inglesi, o come una entità reale astratta dalla successione degli stati interni, come vogliono *Leibniz* e seguaci. (12) La falsità della seconda concezione, chiudendosi evidentemente in un circolo vizioso nella facile definizione del tempo, e trascurando inoltre la *simultaneità* (*) che è la maggiore conseguenza del tempo, viene così a sconvolgere ogni uso della retta ragione, poichè pretende che siano determinate non le leggi del

---

(*) Tali cose non sono *simultanee* poichè non si succedono. Togliendo infatti la successione, viene a mancare una unione, che vi era per mezzo della serie del tempo, ma da ciò non sorge immediatamente un' *altra* vera relazione, qual' è l' unione del tutto nel medesimo istante. Infatti i simultanei si uniscono nel medesimo istante del tempo, così come i successivi in istanti diversi. Perciò, sebbene il tempo sia monodimensionale, tuttavia l' *ubiquità* del tempo (per usare l' espressione di Newton) (13) per la quale *tutti* i pensabili sensitivamente sono *in un qualche tempo*, aggiunge alla quantità degli attuali un' altra dimensione, in quanto dipendono quasi dal medesimo istante del tempo. Se infatti si indica il tempo con una linea retta prolungata all' infinito e i simultanei in ogni istante del tempo con linee aggiunte ordinatamente, la superficie che così si genera rappresenterà *il mondo dei fenomeni*, sia in quanto sostanze che in quanto accidenti.

movimento secondo la misura del tempo, ma il tempo medesimo, secondo la sua natura, con osservazioni sul movimento o su qualsiasi serie di mutamenti interni; col che si viene ad abolire ogni certezza delle regole.

Che la *quantità* del tempo non si possa determinare che in concreto, cioè o con un *movimento* o con una *serie di pensieri*, ciò avviene perchè il concetto di tempo si fonda solo sopra una legge interna della mente, e non è un' intuizione innata, e perciò solo coll' aiuto dei sensi si produce quell' atto dell' anima che coordina le sue sensazioni. Si è tanto lontani dal poter dedurre e spiegare ancora da altra parte il concetto di tempo coll' aiuto della ragione, che piuttosto lo stesso principio di contraddizione premette quello, e se lo pone come condizione. Infatti, *A* e *non-A* non *repugnano*, se non sono pensati *insieme* (cioè nel medesimo tempo) *del medesimo oggetto*, ma *possono successivamente* (cioè in tempi diversi) *competere* al medesimo oggetto. Perciò la possibilità di mutamenti è pensabile solo nel tempo, e non è il tempo pensabile per mezzo dei mutamenti, ma viceversa.

6. — Sebbene il *tempo* in sè e posto assolutamente sia un ente immaginario, tuttavia, in quanto si riferisce alla legge immutabile dei sensibili, come tali, è un concetto verissimo e condizione della rappresentazione intuitiva attraverso tutti i possibili oggetti del senso aperta all' infinito. Siccome, infatti, i simultanei, in quanto tali, non si possono presentare ai sensi che coll' aiuto del tempo, e i mutamenti non sono pensabili se non nel tempo: è evidente che questo concetto contiene la forma universale dei fenomeni e perciò tutti gli avvenimenti che si possono osservare nel mondo, tutti i movimenti e tutte le vicende interne necessariamente si accordano con gli assiomi che intorno al tempo si debbono conoscere, e che in parte abbiamo esposto, poichè *solo a queste condizioni gli oggetti dei sensi sono, e si possono coordinare*. È perciò assurdo, contrariamente ai primi postulati del tempo puro, come quello della continuità, ecc., voler armare la ragione, poichè essi sono conseguenze di leggi di cui nulla si può trovare di più antico o di antecedente, e la stessa ragione nell' uso del principio di contraddi-

zione non può fare a meno dell' appoggio di questo concetto, tanto esso è primitivo e originario.

7. — Il tempo è pertanto assolutamente il primo *principio formale del mondo sensibile.* Tutti i sensibili di qualunque specie, infatti, non si possono pensare che o come contemporanei o come successivi, e perciò quasi circondati dalla sfera di un unico tempo, e riguardanti se stessi in una unica determinata posizione, di modo che, per mezzo di tal concetto primario di ogni elemento sensitivo, necessariamente sorge un tutto formale, che non è parte di un altro, cioè il *mondo dei fenomeni.*

## § 15.

### Dello spazio

A. — *Il concetto di spazio non è astratto dalle sensazioni esterne.* Io non posso infatti concepire qualche cosa come fuori di me se non rappresentandomelo in un luogo diverso da quello in cui io sono, nè posso concepire le cose distinte le une dalle altre se non collocandole in luoghi di-

versi dello spazio. Adunque la possibilità delle percezioni esterne, in quanto tali, *suppone* il concetto di spazio, ma non lo *crea;* come anche le cose che sono nello spazio colpiscono i sensi, ma lo spazio in sè non si può percepire coi sensi.

B. — *Il concetto di spazio è una rappresentazione singolare* che *in sè* comprende tutte le cose, e non una conoscenza astratta e comune che contiene le cose *sotto di sè.* Quelli che si dicono *più spazi* non sono se non parti del medesimo spazio immenso, che si considerano rispettivamente in certe posizioni, e non si può concepire un piede cubo che come toccato da ogni parte dallo spazio che lo circonda.

C. — *Il concetto di spazio è pertanto una intuizione pura,* essendo un concetto singolare, che non nasce con le sensazioni, ma è la forma fondamentale di ogni sensazione esterna. È facile accorgersi di questa intuizione pura negli assiomi della geometria e in ogni costruzione mentale di postulati o anche di problemi. Infatti, che nello spazio non si diano più di tre dimensioni, che

fra due punti non vi sia che una sola retta, che da un punto dato in una superficie piana con un dato raggio si possa descrivere una sola circonferenza, ecc., sono conclusioni a cui non si può arrivare da una nozione universale di spazio, ma si possono *vedere* come in concreto solo nello spazio. Quali oggetti giacciano in uno spazio dato rivolti in una direzione, quali siano rivolti in direzione opposta, non si può con la forza della mente descrivere discorsivamente o riferire a note intellegibili; e perciò in due solidi perfettamente simili ed uguali ma discongruenti [= volti in direzioni opposte], come sono la mano destra e la sinistra (solo considerate rispetto all' estensione), o in due triangoli sferici di due emisferi opposti, essendovi una diversità per la quale è impossibile che i termini dell' estensione coincidano, sebbene si possano sostituire l' uno all' altro per tutto ciò che la mente può col discorso ricavare dalle note intellegibili, è evidente che solo coll' intuizione pura si può notare una diversità ed una discongruenza. Perciò la geometria si vale di principî non solo indubitabili e discorsivi,

ma anche che cadono sotto lo sguardo della mente, e, nelle sue dimostrazioni, l'*evidenza* (cioè la chiarezza di una certa conoscenza in quanto si assomiglia alla chiarezza data dai sensi) non solo è massima, ma è anche l'unica che sia data nelle scienze pure, ed è l'*esempio* ed il mezzo di ogni *evidenza* nelle altre scienze; infatti, considerando la geometria le *relazioni dello spazio* (e la forma stessa del concetto di spazio è contenuta in ogni intuizione sensibile), nulla può, nelle percezioni ottenute col senso esterno, essere chiaro e distinto se non mediante l'intuizione medesima, ed in tale contemplazione appunto quella scienza consiste. Del resto, la geometria non dimostra le sue proposizioni pensando un oggetto con un concetto universale, come avviene nella conoscenza razionale, ma sottoponendo l'oggetto agli occhi per mezzo di un'intuizione singolare, come avviene nella conoscenza sensitiva. (*)

---

(*) Che lo spazio si debba necessariamente concepire come una quantità continua, è facile a dimostrarsi, e perciò lo tralascio. Da ciò viene che nello spazio il semplice non è parte, ma termine. Il termine in generale è, in una

D. — *Lo spazio non è qualche cosa di oggettivo* e reale, nè una sostanza, nè un accidente, nè una relazione: ma è qualche cosa di *soggettivo* e ideale e che deriva dalla natura della mente secondo una legge stabile come uno schema del coordinare a sè tutte le sensazioni esterne. Coloro che sostengono la realtà dello spazio, o lo concepiscono come *assoluto* e come un immenso *ricettacolo* di tutti i possibili (la quale opinione, dopo gli Inglesi, piace a quasi tutti i geometri), oppure negano che vi sia *la stessa* relazione fra le cose esistenti, che scompare non appena si tolgano le cose, e che è pensabile solo negli attuali (come, dopo Leibniz, vogliono i più dei nostri). Quanto a quel primo sciocco sforzo della ragione, essendo che immagina delle vere relazioni infinite senza

---

quantità continua, ciò che contiene la ragione dei limiti. Lo spazio, che non è termine di altro, è un *completo (solido)*. Il termine del solido è la *superficie*, della superficie è la *linea*, della linea il *punto*. Dunque tre sono i generi dei termini nello spazio, così come tre sono le dimensioni. Di questi termini, due (la superficie e la linea) sono essi stessi spazii. Il concetto di *termine* non entra in altre quantità all'infuori del tempo e dello spazio.

alcun ente ad esse riferito, esso appartiene al mondo delle favole. E coloro che si buttano alla seconda credenza, si lascian trascinare in un errore ancor peggiore. Poichè, siccome essi fanno opposizione solo ad alcuni concetti razionali cioè appartenenti ai noumeni, e del resto massimamente nascosti all' intelletto, come alle questioni sul mondo spirituale, sulla onnipresenza, ecc., si oppongono agli stessi fenomeni, ed alla geometria che dei fenomeni è il più fedele interprete. Infatti, per non parlare di quel circolo aperto nel quale di necessità si impigliano nel definire lo spazio, la geometria, detronizzata dall' apice della sua somma certezza, essi la confinano nel numero di quelle scienze i cui principî sono empirici. Infatti, se tutte le qualità dello spazio sono unicamente derivate dalle relazioni esterne per mezzo dell' esperienza, negli assiomi della geometria non vi è universalità comparativa, quale si acquista per induzione, cioè — come chiaramente si vede — non vi è che la necessità secondo le leggi stabilite dalla natura, non vi è che precisione posta arbitrariamente, e c' è speranza, come avviene nelle

cose empiriche, di scoprire un giorno lo spazio come fornito di altre qualità primitive e magari anche come un binario rettilineo.

E. — Sebbene *il concetto di spazio*, come concetto di qualche cosa di oggettivo e di un ente reale o di una qualità, sia immaginario, pur tuttavia, *rispetto a tutti i sensibili* non solo è *verissimo*, ma è anche il fondamento di ogni verità nella sensibilità esterna. Infatti, le cose non possono apparire ai sensi sotto altro aspetto che mediante una forza dell'anima, che coordina tutte le sensazioni secondo una legge stabile e insita nella sua natura. Pertanto, siccome nulla può essere dato ai sensi se non conformemente ai primi assiomi dello spazio ed a quelli che da questi derivano (secondo le leggi della geometria), sebbene il principio di essi sia subbiettivo, tuttavia di necessità consentirà con questi, poichè intanto con se stesso consente, e le leggi della sensibilità saranno leggi della natura, *in quanto può cadere sotto ai sensi*. La natura della geometria per ciò che si riferisce a tutte le qualità dello

spazio ivi dimostrate, è pertanto soggetta a leggi regolari non poste ipoteticamente ma date intuitivamente, come condizione soggettiva di tutti i fenomeni, per mezzo dei quali la natura non si può mai svelare completamente ai sensi. Certo, se il concetto di spazio non fosse stato dato originariamente per la natura della mente (di modo che colui che cercasse di formare con la mente delle altre relazioni qualsiasi diverse da quelle che il concetto di spazio ci dà, perderebbe il suo tempo, poichè sarebbe costretto ad usare di questo concetto stesso per compiere la sua costruzione) l'uso della geometria nella filosofia naturale sarebbe poco sicuro; si potrebbe infatti dubitare se questa conoscenza stessa ricavata dall'esperienza consenta abbastanza con la natura, negando forse le determinazioni dalle quali era stata astratta; e di ciò qualcuno anche sospetta. *Lo spazio* è pertanto *il principio formale del mondo sensibile* assolutamente primo, non solo perchè unicamente per mezzo del concetto di esso gli oggetti dell'universo possono essere fenomeni, ma soprattutto per questa ragione, che per la sua essenza è

l' unico che abbracci completamente tutti i sensibili esterni, e perciò costituisce il principio dell' *universalità*, cioè del tutto che non può essere parte di un altro.

## COROLLARIO

Ecco adunque i due principî della conoscenza sensitiva, non concetti generali, come avviene negli intellegibili, ma intuizioni singolari, e tuttavia pure; nei quali non, come insegnano le leggi della ragione, le parti e soprattutto gli elementi semplici contengono la ragione della possibilità del composto, ma, secondo il modello dell' intuizione sensitiva, *l' infinito contiene la ragione di ogni parte* pensabile, insomma del semplice, o piuttosto del *termine*. Infatti, solo dati uno spazio ed un tempo infiniti, si può fissare uno spazio ed un tempo finiti, *limitando* l' infinito, e un punto come un momento non si possono pensare a sè, ma solo si possono concepire in uno spazio o in un tempo già dato, come termini di questo: perciò tutte le qualità primitive di tali

concetti son fuori del campo della ragione e non si possono in nessun modo spiegare intellettivamente. Ciononostante sono *sostrati dell' intelletto*, che trae le conseguenze dei dati intuitivamente primi secondo le leggi logiche, con la maggiore certezza possibile. Di questi due concetti, *l' uno* è veramente l'intuizione dell' *oggetto*, *l' altro* riguarda lo *stato*, soprattutto *rappresentativo*. Perciò anche lo spazio è congiunto al concetto stesso di *tempo*, come un tipo, rappresentandolo con una *linea*, e rappresentando i suoi termini (i momenti) con dei punti. Il tempo *si avvicina* di più ad un *concetto universale e razionale*, abbracciando nelle sue relazioni ogni cosa, anche lo spazio stesso, ed inoltre gli accidenti che non sono compresi nei rapporti spaziali, come i pensieri dell'anima. Inoltre il tempo non detta leggi alla ragione, ma ne *costituisce* le precipue *condizioni, per mezzo delle quali la mente può riunire le sue conoscenze secondo le leggi della ragione;* così io non posso giudicare che cosa sia impossibile, se non predicando del medesimo soggetto e *nel medesimo tempo* $A$ e *non*-$A$. E soprattutto

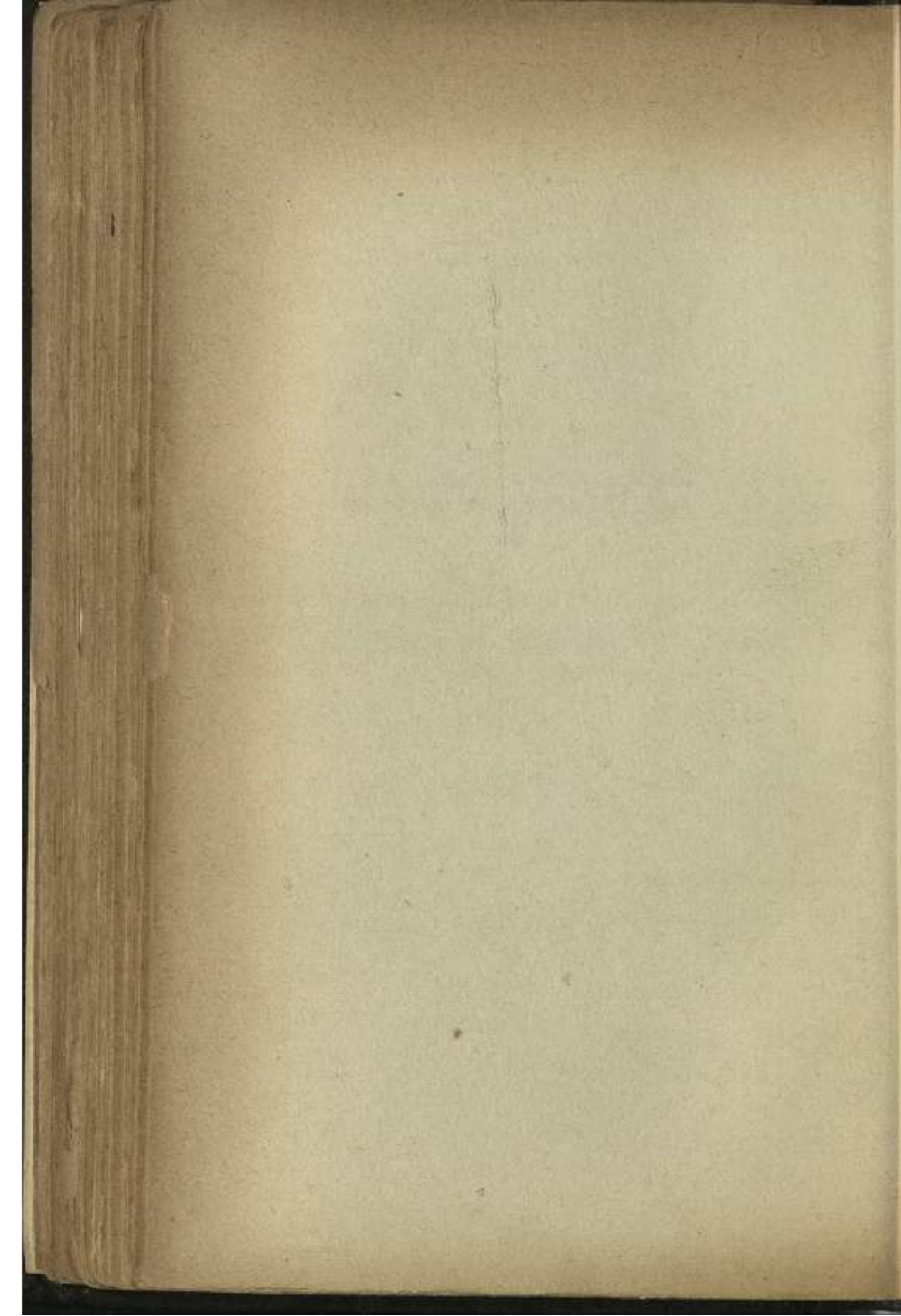
se consideriamo coll'intelletto l'esperienza, il rapporto di causa e di causato negli oggetti esterni manca delle relazioni di spazio, e in tutti gli oggetti sia esterni che interni, la mente può acquistare conoscenze solo coll'aiuto del rapporto del tempo: cioè qual sia prima e quale dopo, o qual sia la causa e quale il causato. E non si può rendere intellegibile una *quantità* dello spazio stesso, se non indicandola con un numero riferito ad una misura presa come unità, numero che è una molteplicità distintamente conosciuta solo contando, cioè aggiungendo unità ad unità successivamente in un tempo dato.

Infine, quasi spontanea ad ognuno si presenta la domanda, se questi due *concetti* siano *innati* od *acquisiti*. Che siano acquisiti, mi sembra già confutato con la dimostrazione; l'ipotesi che siano innati, poichè spiana la via alla filosofia dei pigri, a chi dichiara inutile ogni ulteriore indagine col chiamare in campo la causa prima, non è da accettarsi così senz'altro. Ma *ambedue i concetti* sono senza dubbio *acquisiti*, non in quanto astratti dalla sensazione degli oggetti (poichè la sensa-

zione ci dà la materia, non la forma della conoscenza umana) ma dalla attività stessa della mente che coordina le sensazioni secondo leggi perpetue, come un tipo immutabile, e perciò conoscibile intuitivamente. Le sensazioni infatti risvegliano questo atto della mente, ma entrano nell' intuizione, e qui di innato non c' è altro che la legge dell' animo, secondo la quale esso riunisce le sue sensazioni date dalla presenza dell' oggetto secondo una certa norma (14).

---

# PARTE IV

## DEL PRINCIPIO FORMALE DEL MONDO INTELLEGIBILE (15)

§ 16.

Coloro che considerano lo spazio e il tempo come qualche cosa di reale, e come se fosse un vincolo assolutamente necessario di tutte le possibili sostanze e modi di essere, credono di non avere a ricercare altro per concepire quale rapporto originario convenga a più oggetti esistenti, come condizione primitiva dei possibili influssi, e principio formale dell' essenza dell' universo. Poichè tutto ciò che esiste, secondo il loro stesso pensiero, è in qualche luogo, ad essi sembra inutile ricercare il perchè sia presente a se stesso secondo una legge fissa, dal momento che ciò è determinato già dall' universalità dello spazio che tutto comprende.

Senonchè, oltre al fatto che questo concetto — come già dimostrammo — riguarda piuttosto le leggi sensitive del soggetto che non le condizioni

degli oggetti stessi, per quanto attribuiamo ad esso la massima realtà, tuttavia non mostra altro che la possibilità data intuitivamente di una coordinazione universale; perciò rimane sempre insoluta la questione, risolvibile solo dall' intelletto: *su qual principio si fondi questo rapporto di tutte le sostanze che, intuitivamente considerato, si chiama spazio.* In ciò è il cardine della questione sul principio formale del mondo intellegibile, perchè si manifesti come sia possibile *che più sostanze siano in mutua relazione*, e per questa ragione appartengano ad un tutto medesimo, che si chiama mondo. Il mondo noi non lo consideriamo qui in quanto alla materia, non consideriamo cioè se la natura delle sostanze di cui consta sia materiale o immateriale, ma in quanto alla forma, cioè in qual modo in generale esista un nesso fra più e una totalità fra tutti.

§ 17.

Date più sostanze, il *principio* delle possibili *relazioni* reciproche fra di esse *non si fonda solo*

*sulla loro esistenza,* ma si richiede qualche altra cosa, da cui si comprendano le mutue relazioni. Infatti, per effetto della loro esistenza non riguardano necessariamente altro che la causa di se stesse, ma il rapporto del causato alla causa non è una relazione reciproca, ma una dipendenza. Se adunque passa fra loro e altre sostanze una qualche relazione reciproca, ci deve essere una ragione particolare che la determini con precisione.

Ed in ciò consiste il primo inganno dell'influsso fisico, secondo il significato volgare che ad esso si dà, poichè senza ragione presuppone delle relazioni fra le sostanze e le forze transeunti abbastanza conoscibili per mezzo della sola esistenza loro; e perciò è non tanto un sistema, quanto piuttosto la trascuranza di ogni sistema filosofico, come superfluo in questo argomento. Se liberiamo questo concetto da tale macchia, abbiamo un genere di relazione reciproca, che solo merita di essere chiamato reale, e non immaginario o ideale, e da cui dipende tutta la realtà del mondo.

§ 18.

*Un tutto di sostanze necessarie è impossibile.* Poichè, infatti, a ciascuna consta abbastanza la sua propria esistenza, senza affatto dipendere da alcun'altra, che non è nel numero delle cose necessarie, è evidente che, non solo non si può dedurre dalla loro esistenza una relazione reciproca fra le sostanze (cioè una dipendenza reciproca di stati), ma neppure che una relazione possa spettare ad esse come necessarie.

§ 19.

La totalità delle sostanze è pertanto la totalità dei contingenti, ed il *mondo, per la sua essenza, consta di soli contingenti.* Inoltre nessuna sostanza necessaria è connessa col mondo, se non come la causa è connessa col causato, e perciò non come parte, coi suoi complementi, al tutto (poichè il nesso fra le parti è di mutua dipendenza, dipendenza che non entra nell'ente necessario). La causa dell'essere è pertanto un ente oltremon-

dano, e perciò non è l'anima del mondo, nè la sua presenza nel mondo è locale, ma virtuale.

§ 20.

*Le sostanze del mondo sono enti dipendenti da qualche cosa d'altro,* ma non dipendono da enti diversi, ma *tutte da uno solo.* Supponiamo che esse siano causate da più enti necessarî: non sarebbero fra loro in relazione gli effetti le cui cause fossero completamente fra di loro indipendenti. Adunque l'UNITÀ *nell'unione delle sostanze dell'universo è conseguenza della dipendenza di tutti gli enti da uno solo.* Perciò la forma dell'universo fa fede della causa materiale, e solo *la causa unica delle cose universe è causa dell'universo,* e non è *architetto* del mondo chi non ne sia insieme anche *creatore.*

§ 21.

Se diverse fossero le cause prime e necessarie coi loro causati, i loro prodotti sarebbero *dei mondi,* e non *il mondo,* poichè in nessun modo

si potrebbero congiungere in un tutto solo; e viceversa, se vi sono più mondi attuali all' infuori di essi, si dànno più cause prime e necessarie, ma tuttavia in modo che nè un mondo sia in relazione con un altro, nè la causa dell' uno in relazione col mondo prodotto da un' altra causa.

Più mondi attuali all' infuori di sè *sono adunque impossibili*, ma *non per il loro concetto stesso* (come Wolff (16) erroneamente ha concluso per mezzo della conoscenza del complesso, cioè della molteplicità, che ritenne poter bastare a dare la totalità come tale), ma solo a questa condizione, *che vi sia una sola ed unica causa necessaria di tutte le cose.* Se invece si ammettessero più cause, *vi sarebbero più mondi possibili all' infuori di sè*, in strettissimo senso metafisico.

§ 22.

Come, dato un mondo, se ne può dedurre la causa unica di tutte le parti di esso, e, viceversa, data una causa comune a tutte le cose, se ne può

dedurre il nesso delle cose fra di loro, e perciò la forma del mondo; se analogamente ragioniamo (sebbene — lo confesso — questa conclusione non mi sembri altrettanto chiara), il nesso delle sostanze primitive non sarebbe contingente, ma necessario, *essendo ogni cosa dipendente da un principio comune*, e perciò l'armonia, partendo dalla esistenza stessa delle cose, fondata sulla causa comune, procederebbe secondo le regole comuni. Una tale armonia la chiamo *armonia generalmente stabilita*, essendo *armonia singolarmente stabilita* quella che non ha luogo fisso, se non in quanto qualunque stato individuale di una sostanza è adattato allo stato di un'altra: la relazione che deriva dalla prima armonia è reale e *fisica*, quella che deriva dalla seconda è ideale e *simpatetica*. Nell'armonia della prima specie ogni relazione delle sostanze dell'universo è pertanto *esternamente stabilita* (per mezzo della causa comune di tutte le cose), e stabilita o generalmente per mezzo dell'influsso fisico (corretto dei difetti) o individualmente conciliato coi modi di essere delle sostanze; nella seconda specie, poi, o è fondata *originariamente*

per la costituzione prima di ogni sostanza, o impressa dell'*occasione* di ogni mutamento: delle quali opinioni la prima ha nome *armonia prestabilita*, l'altra *occasionalismo* (17). Se pertanto per la dipendenza di tutte le sostanze da un sol principio fosse necessaria la congiunzione di tutte, col che costituiscono una unità, la relazione universale delle sostanze avverrebbe per *influsso fisico*, e il mondo sarebbe un tutto reale; altrimenti la relazione sarebbe simpatetica (cioè vi sarebbe armonia senza vera relazione) e il mondo non potrebbe essere che un tutto ideale. A me, per altro, sebbene non dimostrata, pare sia abbondantemente provata, anche da altre ragioni, la prima opinione.

## SCOLIO

Se si potessero oltrepassare un poco i limiti della certezza apodittica, che sola si conviene alla metafisica, sarebbe pregio dell'opera l'indagare certi argomenti che si riferiscono non solo alle leggi dell'intuizione sensitiva ma anche alle cause

conoscibili solo con l' *intelletto*. La mente umana certo non è colpita dagli oggetti esterni, e il mondo non si presenta agli occhi della mente all' infinito, se non *in quanto la mente è sorretta, con tutte le altre cose, dalla stessa forza infinita dell' unità*. Perciò non sente le cose esterne se non per mezzo della presenza della stessa causa sostenitrice comune, e perciò lo spazio, che è la nota condizione universale e necessaria della compresenza di tutti i sensibili, si può chiamare ONNIPRESENZA DEI FENOMENI. (Infatti la causa dell' universo non è presente a tutte le cose prese insieme e singolarmente, perchè è nei luoghi delle cose stesse, ma i luoghi, cioè le relazioni delle sostanze sono possibili, perchè la causa è intimamente presente in tutti i luoghi). Anzi, poichè la possibilità di tutti i mutamenti e delle successioni, il cui principio, in quanto è conosciuto sensitivamente, è contenuto nel concetto del tempo, suppone la permanenza del soggetto, di cui si succedono stati opposti, ciò i cui stati passano, non dura se non è sorretto da qualche cos' altro: il concetto di tempo come unico, infinito e immuta-

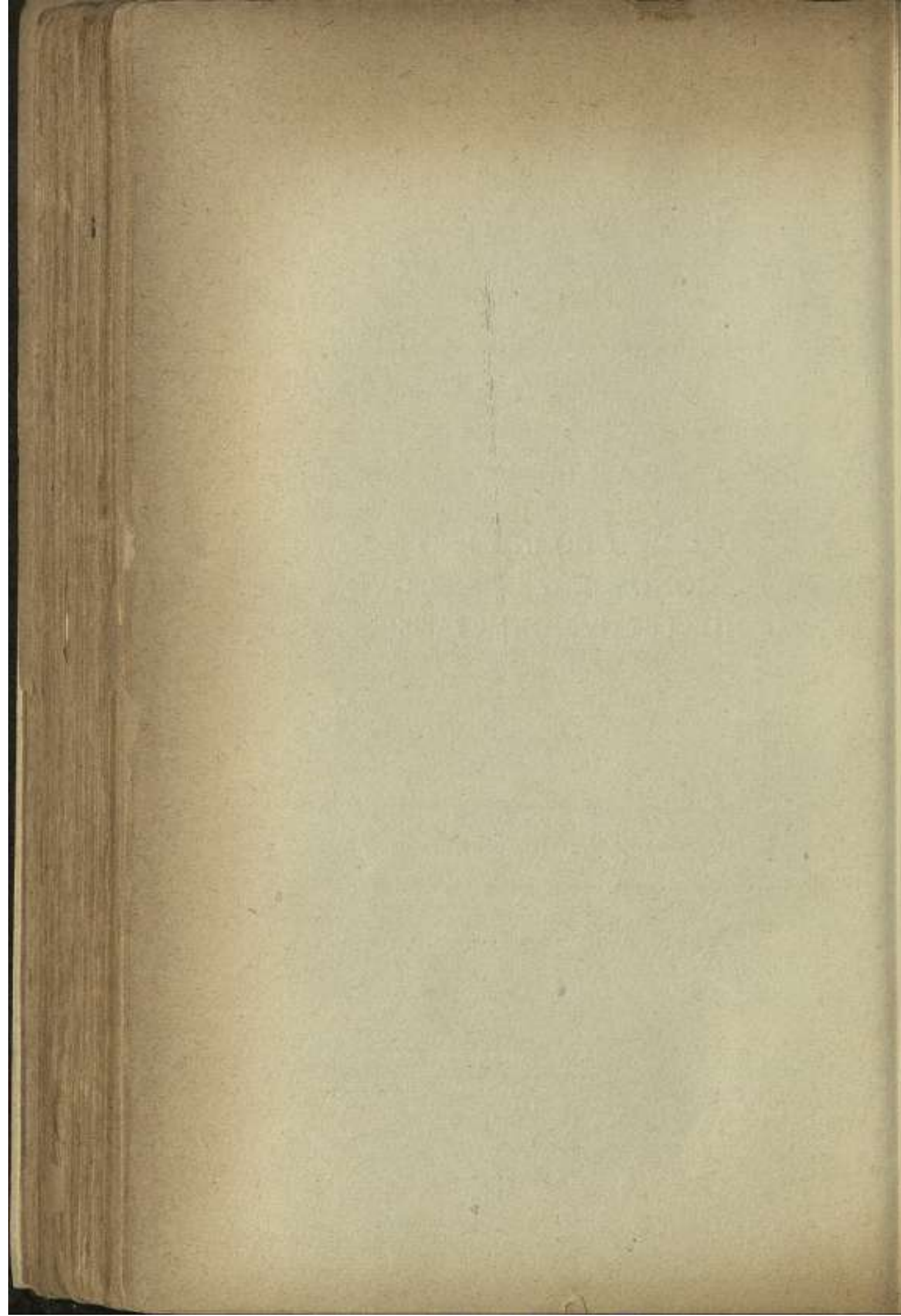
bile (*) nel quale tutte le cose sono e durano, è la *eternità della causa* generale *dei fenomeni*.

Ma mi sembra più prudente sceglierci un porto delle conoscenze concesseci dalla mediocrità del nostro intelletto, anzichè avventurarci nell'alto mare di tali indagini mistiche, come fece Malebranche, il cui pensiero è di poco lontano da quello che qui si espone: *che cioè noi vediamo tutte le cose in Dio* (18).

---

(*) I momenti del tempo non sembrano succedersi, poichè, a tal condizione, bisognerebbe premettere un altro tempo alla successione dei momenti; ma per mezzo dell'intuizione sensibile gli attuali sembrano discendere come in una serie continua di momenti.

# PARTE V

## DEL METODO INTORNO ALLE CONOSCENZE SENSITIVE ED INTELLETTIVE IN METAFISICA

§ 23.

In tutte le scienze, i cui principî sono dati intuitivamente, o per mezzo della intuizione sensibile (esperienza) o per mezzo di una intuizione sensitiva ma pura (concetti di spazio, di tempo, e di numero), cioè nelle scienze naturali e nella matematica in generale, *l'uso dà il metodo*, e cercando e trovando, dopo che la scienza è stata portata ad una certa estensione ed armonia, si vede per qual via e secondo quale norma bisogna procedere, perchè divenga perfetta, e, tolte le macchie così degli errori che delle cognizioni confuse, con più purezza risplenda; così come la grammatica, dopo l'uso copioso della lingua, e lo stile, dopo quello di esemplari eleganti di poemi o di orazioni, offrono occasione ad un vero corpo di regole. *L'uso dell'intelletto* in tali scienze, i cui

concetti primitivi e gli assiomi sono dati dall'intuizione sensitiva, è solamente l'uso *logico* — quello cioè per il quale soltanto subordiniamo vicendevolmente le conoscenze fra di loro in quanto all'universalità, conformemente al principio di contraddizione, i fenomeni ai fenomeni più generali, e le conseguenze dell'intuizione pura agli assiomi intuitivi. Ma nella filosofia pura, quale la metafisica, nella quale *l'uso dell'intelletto* intorno ai principî è *reale*, — quello cioè in cui i concetti primitivi delle cose e delle relazioni e gli assiomi stessi sono dati originariamente per mezzo dello stesso intelletto puro, e, poichè non sono intuizioni, non sono immuni da errori — *il metodo precede ogni scienza*, e tutto ciò che si tenta prima di avere attentamente esaminato e stabilmente posto i suoi precetti è costruito sconsideratamente e tale da essere confinato fra i vani giochi di mente. Infatti, poichè il retto uso della ragione stabilisce qui gli stessi principî, e, sia gli oggetti che gli assiomi che intorno ad essi si possono pensare, si fanno conoscere anzitutto per il loro

stesso carattere, l'esposizione delle leggi dell'intuizione pura costituisce la genesi stessa della scienza, e la distinzione di esse dalle leggi poste a caso ne costituisce il criterio di verità. Perciò, poichè il metodo di questa scienza non è oggi usato che come lo impone la logica a tutte le scienze in generale, quel metodo che è invece proprio della singolare essenza della metafisica è completamente ignorato; non c'è dunque da meravigliarsi se gli studiosi di tale indagine, rotolando sempre il loro masso di Sisifo, fino ad oggi abbiano a stento fatto qualche passo avanti. Sebbene io non abbia qui nè l'intenzione nè il tempo di trattare più diffusamente un così importante ed esteso argomento, tuttavia ora abbozzerò brevemente ciò che costituisce una parte non trascurabile di questo metodo, cioè *i punti di contatto della cognizione sensibile con quella intellettiva*, non solo in quanto sorprendono gli incauti nell'applicare i principî, ma anche in quanto generano dei principî spurii coll'aspetto di assiomi.

§ 24.

Il metodo di ogni metafisica intorno ai sensitivi ed agli intellegibili si ripete soprattutto intorno a questo principio: si deve aver somma cura *che i principî propri della cognizione sensitiva non varchino i loro limiti e invadano il campo degli intellegibili.* Poichè, infatti, il predicato in ogni giudizio intellettivamente enunciato *è la condizione* senza la quale il soggetto non è pensabile — e perciò il predicato è il principio del conoscere —; se è un concetto sensitivo, sarà solamente la condizione della possibilità della cognizione sensitiva — e perciò anzitutto si adatterà al soggetto del giudizio il cui concetto parimenti è sensitivo. — Ma se è riferito ad un concetto intellegibile, un tale giudizio sarà valido solo secondo le leggi subbiettive, e perciò tale che non lo si potrà predicare della stessa cognizione intellettiva ed enunciare come obbiettivo, ma *solo come condizione senza la*

*quale non è possibile la cognizione sensitiva del concetto dato.* (*)

Poichè la fallacia dell'intelletto, sedotto dal concetto sensitivo come se fosse una nota dell'intelletto, si può chiamare (secondo l'analogia col significato di recetto) un *vizio di surrezione*, lo scambio degli intellegibili coi sensibili sarà un *vizio di surrezione metafisica* (un *fenomeno intellettuato*, se mi si passa la parola strana), e

---

(*) Fecondo e facile è l'uso di questo criterio nel riconoscere i principî che enunciano soltanto le leggi della cognizione sensitiva da quelli che dicono anche qualche cosa intorno agli oggetti stessi. Se infatti il predicato è un concetto intellettivo, la relazione col soggetto del giudizio, per quanto pensato sensitivamente, mostra sempre la nota che compete all'oggetto stesso. Ma *se il predicato è un concetto sensitivo* — poichè le leggi della cognizione sensitiva non sono condizioni di possibilità delle cose stesse — non varrà per il *soggetto* del giudizio *intellettivamente pensato*, e perciò non lo si potrà enunciare obbiettivamente. Così, nell' assioma volgare: *tutto ciò che esiste, è in qualche luogo*, il predicato, poichè contiene le condizioni della cognizione sensitiva, non lo si potrà enunciare in generale del soggetto del giudizio, e perciò di qualunque *esistente*: adunque questa formola, che vuol avere valore obbiettivo, è falsa. Ma se la proposizione si inverte, in modo che il predicato diventi un concetto intellettivo, sarà verissima, come: *tutto ciò che è in qualche luogo, esiste.*

perciò tale assioma *ibrido*, perchè offre necessariamente le note sensitive a quelle che sono proprie del concetto intellettivo, io lo chiamo *assioma surrettizio*. Da questi assiomi impuri derivarono i principî degli errori dell'intelletto che sono penetrati dannosamente in ogni metafisica. Per poter aver di questi principî un criterio comodo e chiaramente riconoscibile e simile a marmo lidio, col quale si possano riconoscere gli assiomi impuri dai genuini; e insieme, se sembrano per caso essere saldamente uniti all'intelletto, per potere avere una specie di arte docimastica con la quale si possa rettamente giudicare quanto appartenga ai sensibili e quanto agli intellegibili; ritengo di dover esaminare più a fondo questa questione.

§ 25.

Ecco adunque il PRINCIPIO DI RIDUZIONE di ogni assioma surrettizio: *Se in genere di un qualsiasi concetto intellettivo si predica qualche cosa che appartiene ai rapporti di* SPAZIO E DI TEMPO,

*questo qualche cosa non lo si deve predicare obbiettivamente, ed esso non assegna altro che la condizione, senza la quale il concetto dato non è conoscibile sensitivamente.* Che un tale assioma sia impuro e, se non falso, almeno posto a caso e ad arbitrio, è evidente: poichè, essendo il soggetto del giudizio concepito intellettivamente, riguarda l'oggetto, il predicato invece, contenendo le determinazioni di spazio e di tempo, riguarda soltanto le condizioni sensitive della conoscenza umana la quale — dal momento che non è unita necessariamente ad alcuna conoscenza dell'oggetto medesimo — non si può enunciare universalmente di un dato concetto intellettivo. Che l'intelletto sia così facilmente soggetto a tale vizio di surrezione, deriva da ciò che è ingannato con l'autorità di un'altra regola verissima. Giustamente infatti diciamo: *Tutto ciò che non può essere conosciuto per intuizione, non può assolutamente essere pensato,* e perciò è impossibile. E poichè non possiamo con nessun tentativo della mente, e neppure immaginando, avere altra intuizione che quella che si ha secondo la forma dello spazio e del

tempo, succede che riteniamo impossibile ogni intuizione che non sia legata a queste regole (tralasciando quella intuizione pura intellettiva e non soggetta alle leggi del senso, qual'è l'intuizione divina, che Platone chiama idea), e perciò sottoponiamo tutti i possibili agli assiomi sensitivi dello spazio e del tempo.

§ 26.

Tutti gli inganni prodotti dalle conoscenze sensitive che hanno l'aspetto di intellegibili, dai quali nascono gli assiomi surrettizi, si possono riunire in tre classi, di cui ecco le forme generali:

1. La condizione sensitiva, sotto la quale soltanto è possibile l'*intuizione* dell'oggetto, è la condizione della stessa *possibilità dell'oggetto*.

2. La condizione sensitiva, sotto la quale soltanto *i dati si possono riunire a formare un concetto intellettivo dell'oggetto*, è pure la condizione della stessa possibilità dell'oggetto.

3. La condizione sensitiva, sotto la quale soltanto è possibile la *sussunzione di un oggetto* ovvio *in un dato concetto intellettivo*, è pure condizione di possibilità dell'oggetto stesso.

## § 27.

Assioma surrettizio della PRIMA classe è: *Tutto ciò che è, è in qualche luogo e in qualche tempo.* (*)

Questo principio impuro vincola tutti gli enti —

---

(*) Lo spazio e il tempo sono concepiti come comprendenti in sè tutti gli oggetti che in qualche modo vengono incontro ai sensi. Perciò non è data, secondo le leggi della mente umana, l'intuizione di alcun ente, se non come contenuto *nello spazio e nel tempo.* A questo pregiudizio si può paragonare l'altro, che non è veramente un assioma surrettizio, ma un'illusione della fantasia, che si può così esporre in forma generale: tutto ciò che esiste *ha in sè lo spazio e il tempo*, cioè ogni sostanza è *estesa* e continuamente *mutata.* Sebbene, infatti, coloro i cui concetti sono grossolani, siano legati saldamente a questa legge dell'immaginazione, tuttavia vedono facilmente da sè che ciò appartiene soltanto ad un tentativo della fantasia di adombrare le figure delle cose a se stessa e non alle condizioni dell'esistenza.

anche se conosciuti intellettivamente — alle condizioni di esistenza dello spazio e del tempo. Perciò molti trattano vane questioni, intorno ai luoghi delle sostanze immateriali (delle quali, tuttavia, per la stessa ragione, non è data alcuna intuizione sensitiva, nè alcuna rappresentazione sotto tale forma) nell'universo corporeo, intorno alla sede dell'anima, e intorno ad altre questioni di tal genere; e poichè a torto si mescolano sensitivi con intellegibili, come oggetti quadrati con oggetti rotondi, avviene di solito che pare che, di coloro che discutono di tali cose, gli uni mungano un caprone, e gli altri raccolgano il latte in un crivello. La presenza degli immateriali nel mondo corporeo è virtuale e non locale (sebbene così impropriamente si ripeta); e lo spazio non contiene le condizioni delle possibili azioni reciproche, ma solo della materia; che cosa, nelle sostanze immateriali, costituisca le relazioni esterne delle forze, sia fra di loro che coi corpi, sfugge completamente all'umano intelletto, come acutamente ha notato il sagacissimo Eulero, che, del resto, è dei fenomeni un indagatore ed un osser-

vatore grande (nelle sue lettere ad una principessa di Germania) (19).

Essendo giunti al concetto di un ente sommo ed estramondano, è indicibile quanto certuni si lascino trarre in inganno da questi fantasmi che volano intorno al loro intelletto. Essi si immaginano di Dio una *presenza locale*, e coinvolgono Dio nel mondo, come insieme contenuto nell'infinito spazio, e vogliono poi compensare questa limitazione concependo l'esser locale di Dio come *per superiorità*, cioè infinito. Ma essere contemporaneamente in diversi luoghi è assolutamente impossibile, perchè luoghi diversi giacciono l'uno fuori dell'altro, e quindi ciò che è in più luoghi è fuori di se stesso, e a se stesso presente esternamente, il che implica contraddizione (20). E, per quel che riguarda il tempo, dal momento che essi l'hanno sottratto non solo alle leggi della conoscenza sensitiva, ma l'hanno trasferito al di là dei confini del mondo nello stesso essere estramondano, come condizione dell'esistenza di lui, si rinchiudono in un inestricabile labirinto. E così tormentano gli ingegni con que-

stioni assurde, come per esempio: Perchè Dio non abbia creato il mondo molti secoli prima. Credono di poter facilmente capire che Dio vede il presente, cioè gli attuali *del tempo in cui si trova;* ma ritengono difficile a capirsi come Dio possa vedere il futuro, cioè gli attuali *del tempo in cui non è ancora.* (Come se l'esistenza dell'essere necessario discendesse successivamente per tutti i momenti di un tempo immaginario, e, finita la parte della sua durata, veda insieme coi simultanei avvenimenti del mondo quella eternità che egli vincerà).

Tutte queste questioni, esaminate al lume di una giusta nozione del tempo, svaniscono al par di fumo.

§ 28.

I pregiudizi della SECONDA classe, imponendosi all'intelletto per mezzo delle condizioni sensitive che legano la mente, si occultano ancor più se la mente vuole in certi casi arrivare ad un concetto intellettivo, L'uno di questi si forma perchè

implica la conoscenza della quantità, l'altro la conoscenza in generale delle qualità. Il primo è: *Ogni molteplicità attuale è indicabile con un numero*, cioè ogni quantità è finita; l'altro è: *Tutto ciò che è impossibile si contraddice*. In ambedue il concetto di tempo non entra nella nozione del predicato, nè è considerato come una nota del soggetto, ma serve come mezzo per dar forma al concetto del predicato, e perciò come condizione involge il concetto intellettivo del soggetto, in quanto che a questo si arriva soltanto con l'aiuto di quello.

Per ciò che riguarda il *primo*, siccome ogni quantità e serie non si conosce distintamente che per mezzo di una coordinazione successiva, il concetto intellettivo di una quantità e di una molteplicità sorge soltanto con l'aiuto del concetto di tempo, e non raggiunge mai la completezza, a meno che non si possa compiere la sintesi in un tempo finito. Ne viene che la *infinita serie* dei coordinati secondo i limiti del nostro intelletto non si può distintamente comprendere, e perciò appare impossibile per vizio di surrezione.

Secondo le leggi dell'intelletto puro, qualsiasi serie di effetti ha il suo *principio*, cioè non si ammette un regresso illimitato nella serie dei causati, e, secondo le leggi sensitive, ogni serie di coordinati ha il suo *inizio* determinabile; e le proposizioni di cui la seconda contiene la *misurabilità* della serie e la prima la *dipendenza* del tutto, sono considerate a torto come identiche. In pari modo, all'*argomento dell'intelletto* col quale si dimostra che, dato un composto sostanziale, sono dati i principî della composizione, cioè gli elementi semplici, si aggiunge una *falsa supposizione* prodotta dalla conoscenza sensitiva, che cioè in tale composto il regresso nella composizione delle parti non sia possibile all'infinito — che cioè in ogni composto sia dato un numero limitato di parti —; il senso nel primo certamente non è doppio, e perciò si sostituisce l'uno all'altro arbitrariamente. Che la quantità del mondo sia limitata (e non massima), che conosca il suo principio, che i corpi constino di elementi semplici, son cose che certo si possono conoscere coll'aiuto della ragione. Che

l'universo, in quanto massa, sia matematicamente finito, che la sua età passata sia riducibile ad una misura, che gli elementi semplici che costituiscono ogni corpo siano in numero definito, son tutte proposizioni che mostrano chiaramente la loro origine dalla cognizione sensitiva, e che, comunque si possano altrimenti ritenere come vere, portano tuttavia impressa la macchia della loro natura.

Per ciò che riguarda il *secondo assioma surrettizio*, esso nasce convertendo sconsideratamente il principio di contraddizione. A questo giudizio originario è unito il concetto di tempo, in quanto che, dati di un medesimo oggetto e *nel medesimo tempo* due opposti contradditori, ne viene evidentemente l'impossibilità, che così si enuncia: *Ciò che è e non è nel medesimo tempo, è impossibile.* Essendo qui predicato per mezzo dell'intelletto un qualche cosa nel caso che è dato secondo le leggi sensitive, il giudizio è sommamente vero ed evidente. Se, all'incontro, questo stesso assioma si converte e si dice: *Tutto ciò che è impossibile è e non è nel medesimo tempo*,

cioè involge una contraddizione, si viene a predicare in modo generale qualche cosa di un oggetto della ragione per mezzo della conoscenza sensitiva, e perciò a sottoporre un concetto intellegibile, intorno alla possibilità o all'impossibilità, alle condizioni della cognizione sensitiva, cioè ai rapporti di tempo: cosa che è verissima secondo le leggi che condizionano e limitano l'intelletto umano, ma che obbiettivamente e generalmente non si può concedere in nessun modo. Il nostro intelletto infatti *non si accorge dell'impossibilità* se non quando può vedere simultaneamente enunciati predicati opposti del medesimo oggetto, cioè solo quando la contraddizione è evidente. Ma quando tale condizione non si presenta, l'intelletto umano non può pronunciare un giudizio di impossibilità. Poichè, adunque, certamente a nessun intelletto ciò è permesso, e perciò *tutto ciò che non implica contraddizione è possibile*, si conclude arbitrariamente, prendendo per obbiettive delle condizioni di giudizio subbiettive. Da ciò ne vengono tante vuote invenzioni di *forze* — non so quali — foggiate a piacere, le quali si scatenano confusamente

senza ostacoli di contrasti da ogni ingegno architettonico, o, se volete, facile alle chimere. Infatti la *forza* altro non essendo se non un *rapporto* di una sostanza *A* ad *un certo altro B* (accidente), come un rapporto della ragione al ragionato, la possibilità di una qualsiasi forza *non si fonda sulla identità* della causa e del causato, cioè della sostanza e dell'accidente, e perciò anche la impossibilità delle forze foggiate falsamente *non deriva dalla sola contraddizione.* Non si può dunque prendere come possibile una *forza originaria*, se non è *data dall'esperienza*, nè si può concepirne *a priori* la possibilità con nessun acume d'intelligenza.

§ 29.

Gli assiomi surrettizi della TERZA classe, che derivano dalle condizioni proprie del *soggetto* e da esse si trasportano arbitrariamente negli *oggetti*, non si estendono tanto da lasciare aperta al concetto intellettivo solo la via dei *dati sensitivi* (come avviene negli assiomi della seconda

classe); ma sorgono perchè solo per mezzo di essi si può coll'esperienza *applicare* il *caso* al *dato*, e cioè conoscere se qualche cosa sia contenuto sotto un dato concetto intellettivo, o no. Di tale genere è quell'assioma così comune in certe scuole: *Tutto ciò che esiste come contingente, in qualche tempo non esiste.* Questo principio posto per supposizione nasce dalla insufficienza dell'intelletto che esamina di solito le note *nominali* della contingenza o della necessità, e di rado le note *reali*. Quindi, se l'opposto di una sostanza sia possibile, essendo a stento intravisto per mezzo delle note ricavate *a priori*, non lo si potrà sapere *se non consti che essa in qualche tempo non fu*; ed i mutamenti attestano la contingenza con maggior veridicità che la contingenza non mostri la mutabilità, di modo che, se nulla nel mondo si trovasse di mutevole e transitorio, a stento sorgerebbe in noi la nozione della contingenza. Perciò, mentre è verissima la proposizione diretta: *Tutto ciò che in qualche tempo non fu, è contingente*, l'inversa di questa manca delle condizioni per le quali soltanto è possibile conoscere se qualche

cosa esista in maniera necessaria o contingente; e perciò, se la si enuncia come una legge subbiettiva (quale è in realtà) così la si deve esporre: *Quando non consta che in un qualche tempo una cosa non sia stata, non si hanno della sua contingenza note sufficienti per la comune intelligenza;* e ciò tacitamente si riduce ad una condizione obbiettiva, come se, senza questa aggiunta, non fosse possibile la contingenza. Da ciò viene l'assioma impuro ed erroneo: Infatti il mondo, sebbene sia contingente, *è sempiterno,* cioè simultaneo in ogni tempo, di modo che si dice a torto che vi fu un tempo in cui il mondo non è esistito.

§ 30.

Agli assiomi surrettizi si accostano per grande affinità altri che, invero, non macchiano affatto con conoscenza sensitiva il concetto intellettivo dato, ma dai quali tuttavia l'intelletto è preso in gioco tanto da ritenerli come argomenti ricavati dall'oggetto, mentre essi ci sono procurati soltanto

*per la loro convenienza* col libero ed esteso uso dell'intelletto, per la natura peculiare di esso. Perciò, come gli assiomi che abbiamo sopra esposto, questi si fondano su ragioni *subbiettive*, e non su leggi della cognizione sensitiva, ma della stessa cognizione intellettiva, cioè su condizioni che sembrano facilmente e comodamente usabili coll'acume dell'intelletto. Mi sia permesso di far qui menzione — a guisa di coronamento — di questi principî: che, per quanto mi consta, non sono stati ancora altrove esposti chiaramente. Chiamo *principî di convenienza* quelle regole del giudicare a cui volentieri ci assoggettiamo e ci attacchiamo come se fossero assiomi, per la sola ragione che, *se li abbandonassimo, il nostro intelletto non potrebbe dare quasi nessun giudizio di un oggetto dato*. Nel numero di questi vengono i principî che seguono:

Il PRIMO è quello per cui riteniamo che *tutte le cose nell'universo avvengono secondo l'ordine naturale;* questo principio l'hanno professato concordemente Epicuro senza alcuna restrizione, e tutti i filosofi con una restrizione rarissima e

non ammissibile senza una somma necessità. Poniamo tale principio, non perchè possediamo una conoscenza così estesa degli avvenimenti del mondo secondo le leggi comuni della natura, o perchè ci appaia evidente l'impossibilità o la minima possibilità ipotetica dei soprannaturali, ma perchè, se ci allontanassimo dall'ordine della natura, non vi sarebbe più uso alcuno dell'intelletto, e l'arbitrario ricorrere ai soprannaturali è il guanciale dell'intelletto pigro. Per la stessa ragione i *miracoli comparativi*, cioè gli influssi degli spiriti, li teniamo con cura lontani dall'esposizione dei fenomeni, perchè, essendo ignota la loro natura, l'intelletto sarebbe, con suo grave danno, allontanato dalla luce dell'esperienza — per mezzo della quale soltanto l'intelletto ha gran numero di leggi che può comparare per giudicare — e si immergerebbe nelle tenebre delle specie e delle cause ignote.

Il SECONDO principio *è quel desiderio di unità* proprio degli ingegni filosofici, dal quale è venuto questo cànone diffusissimo: *I principî non si debbono moltiplicare se non per somma neces-*

*sità:* e questo principio lo sosteniamo, non perchè noi vediamo nel mondo con la ragione o con l'esperienza una unità causale, ma la ricerchiamo per impulso dell'intelletto, il quale nella spiegazione dei fenomeni sembra essere d'altrettanto progredito, di quanto a lui è permesso discendere dallo stesso principio a molti ragionamenti.

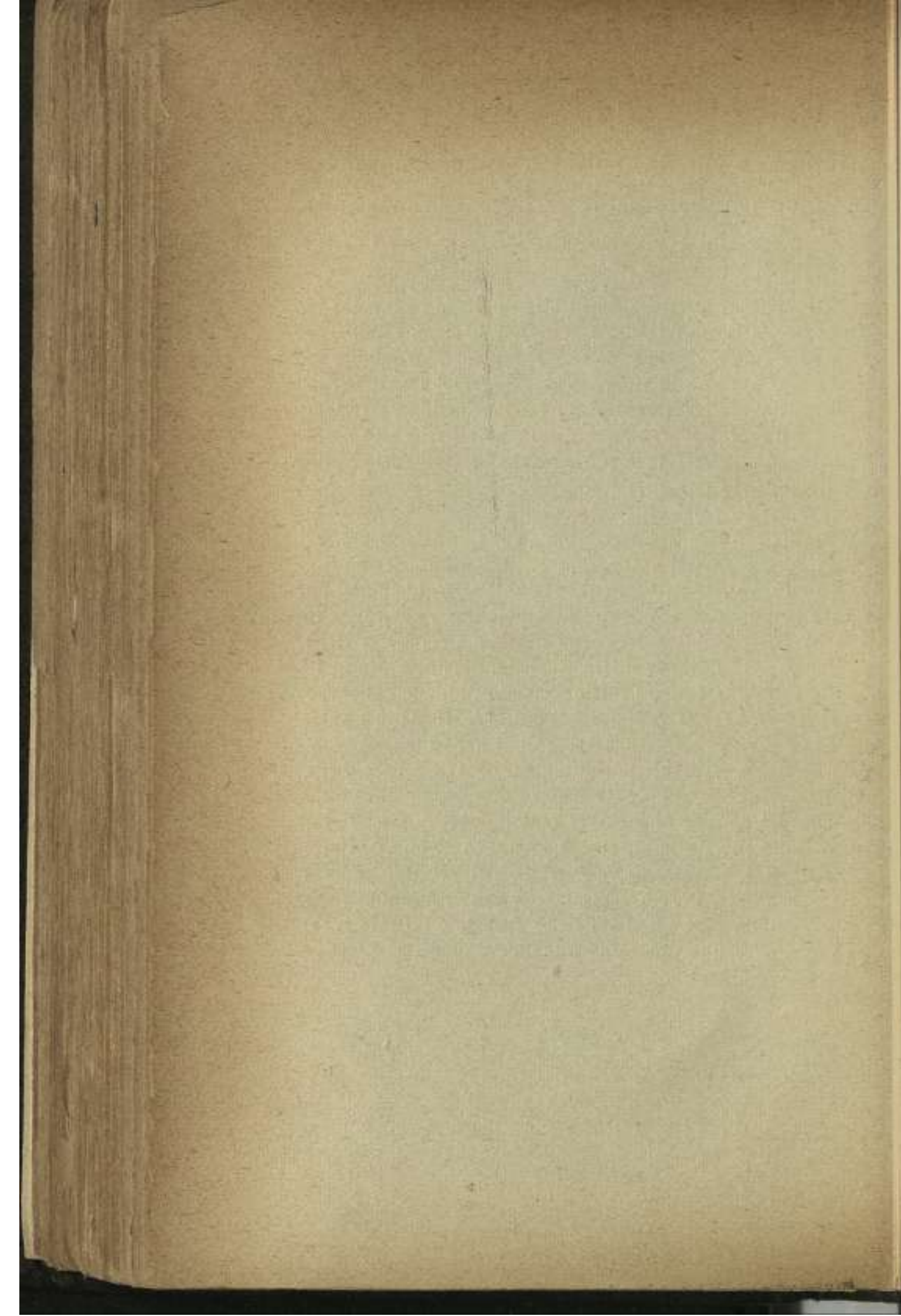
Il TERZO di quei principî è: *Nulla, nella materia, nasce o muore* e tutte le vicende del mondo riguardano la sola forma: questo postulato, sorretto dall'intelletto comune, si è diffuso per tutte le scuole di filosofi, non perchè sia considerato come saputo con certezza, o come dimostrato da argomenti *a priori*, ma perchè, se si ammettesse la materia mutevole e transitoria, non resterebbe più nulla di fisso e duraturo, ciò che servirebbe a spiegare i fenomeni secondo leggi universali ed eterne, e perciò sarebbe utile per un più esteso uso dell'intelletto (21).

Questa la trattazione del metodo, e soprattutto sulla differenza fra la conoscenza sensitiva e l'intellettiva, che, se verrà un giorno fatta perfettamente con indagine più accurata, servirà da pro-

pedeutica, e gioverà moltissimo a tutti coloro che vorranno penetrare nei recessi della metafisica. (*)

---

(*) Poichè in questa ultima parte l'indagine sul metodo occupa tutta la trattazione, e le regole, che mostrano la vera forma di ragionare intorno ai sensitivi, splendono di luce propria e non la ricevono dagli esempi recati per la dimostrazione, di tali esempi ho fatto soltanto una fuggevole menzione. Perciò non è da meravigliarsi che a molti abbiano potuto sembrare più audaci che vere certe asserzioni, che certo richiederanno maggior sostegno di argomenti, quando potrò diffondermi più a lungo. Così, quel che ho detto nel § 27 intorno alla posizione degli immateriali, ha bisogno di spiegazione, che, volendo, si può trovare in Eulero, l. c., tomo II, pagg. 49 - 52. L'anima infatti è in relazione col corpo non perchè sia rinchiusa in una parte determinata del corpo stesso, ma perchè le viene attribuito nell'universo un luogo determinato, essendo in mutua relazione con un corpo: quando l'unione col corpo si spezza, viene tolta ogni posizione dell'anima nello spazio. La sua *posizione nello spazio* è quindi *derivativa*, ed è in esso collocata in maniera contingente, e *non è primitiva* e condizione necessaria dell'esistenza di esso, poichè tutto ciò che per sè non può essere oggetto dei sensi esterni (quali sono per l'uomo), cioè è *immateriale*, non è affatto soggetto alla condizione universale dei *sensibili esterni* cioè allo spazio. Perciò all'anima si può negare una posizione assoluta ed immediata nello spazio, e tuttavia le si può attribuire una posizione ipotetica e mediata.

---

# NOTE

*[La maggior parte di queste note storiche è costituita dalla traduzione di quelle che Erich Adickes aggiunge alla ed. data dall'Accademia prussiana di tutte le opere kantiane, e che il Carabellese tradusse parzialmente nella ed. italiana; tali note sono indicate con [A.]; il traduttore ne ha aggiunte alcune di nuove, indicate con [T.]. I numeri romani ed arabi fra parentesi si riferiscono ai vol. ed alle pagine della ed. cit. dell'Accademia].*

(1) Questa lettera è contenuta nell'ed. dell'Accademia, vol. X delle *Opere*, vol. I dell'*Epistolario*, N. 54, pp. 92-95; ed è tradotta in italiano in: Kant, *Lettere, pubblicate per la prima volta in Italia, trad. V. D'Agostino e G. Piccoli, a cura di A. Pastore.* Torino, Paravia, 1925, pp. 15-19. G. E. Lambert (Mühlhausen, 1728 — Berlino, 1777), uno degli eruditi di più vasta e profonda dottrina del secolo XVIII, fu spesso paragonato al Leibniz appunto per la sua erudizione enciclopedica. Fu accolto all'Accademia di Monaco, poi a quella di Prussia a Berlino, fu legato da stretti rapporti coi più grandi scienziati del suo tempo, Sulzer, Schulze, Lagrange, Federico II; il re di Prussia lo chiamò a far parte del Consiglio superiore dell'Accademia berlinese (1764); Kant lo giudica « il più alto genio della Germania ». Lo si può considerare, in filosofia, come

l'anello di congiunzione fra Kant ed i predecessori tedeschi; più che alla filosofia, si dedicò però alle matematiche ed alle lingue. Sue opere principali: *Nuovo organo, o pensieri sul modo di investigare e determinare i caratteri della verità distinguendoli dagli errori e dalle apparenze* (Parigi, 1764); *Architectonica, o teoria di ciò che vi ha di semplice e primitivo nelle conoscenze filosofiche e matematiche* (Riga, 1771). [T.]

(2) Nella mente di Kant si prepara dunque già dal 1770 il disegno di tutta la sua futura speculazione, non solo di carattere teoretico, ma anche di argomento etico; ed è notevole che son già qui preannunciati perfino i titoli delle sue grandi opere di etica, la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), la *Critica della ragion pratica* (1788), la *Metafisica dei costumi* (1797). [T.]

(3) Marco Hertz o Herz (1747-1803), che studiò sotto Kant, fu medico a Berlino dal 1778 in avanti; Kant, come si vede, lo stimò assai, e gli diresse numerose lettere importanti: specialmente notevole la lettera (già cit. nella *Introduzione;* trad. D'Agostino-Piccoli, pp. 23-31) che Kant gli indirizzava il 21 febbraio 1772, e nella quale si assiste allo svolgimento dei principî della Dissertazione che vanno maturando fino a preannunciare il compiuto svolgimento dell'idealismo kantiano. Come si vede dalla epigrafe della Dissertazione, lo Hertz ebbe l'incarico di *rispondente,* cioè di sostenere la stessa tesi di Kant contro alle eventuali obbiezioni. [T.]

È da notarsi anche un piccolo scritto del *rispondente* M. Hertz: *Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit (Considerazioni di filosofia speculativa).* (Königsberg, 1771, J. J. Kanter, pagg. 158): cfr. X, 118, 120, 121, 127, 128, 135, 139. L'opera è nella sua essenza una rielaborazione tedesca della Dissertazione di Kant. Kant stesso la dice una copia di essa (X, 135) e non la giudica proprio favorevolmente (X, 127, 135, 139). Pure, in alcuni luoghi in cui

la Dissertazione è troppo concisa per fissare e chiarire le vedute di Kant, può essere consultata, per quanto con la massima precauzione. [A.].

(4) Il 15 marzo 1770 morì, dopo lunga malattia, il professore ordinario di matematica nella Università di Königsberg, primo predicatore di Corte, Langhansen. Per un cambio di posto chiesto dallo stesso Kant, fu a questi affidata, con ordine del Gabinetto del 31 marzo 1770, la cattedra ordinaria di logica e metafisica (X, 86-90). Fin dal 15 dicembre 1769 Kant contava su di una vacanza forse prossima (X, 79), pensando senza dubbio alla morte del Langhansen. Pure, non è verosimile che egli sin d'allora si sia messo ad elaborare la sua Dissertazione, che, secondo le prescrizioni, doveva sostenere in pubblico nell'occupare il nuovo posto. Proprio negli anni 1769-70, come ci indicano i manoscritti lasciatici, i suoi pensieri erano in gran moto, ma ogni verosimiglianza ci dice che egli ha lavorato alla sua Dissertazione soltanto nei mesi aprile-agosto dell'anno 1770.

Fu stampata a Königsberg, e dal libraio Kanter, relativamente tardi, e solo in piccolo numero, mandata fuori senza inclusione in catalogo (X, 118). Nel primo volume dell'Epistolario si riferiscono alla nomina di Kant ad ordinario ed alla Dissertazione i numeri 44, 48, 59, 62, 63, 65, 70, 71. Per le dichiarazioni che lì si trovano di una rielaborazione e sviluppo della Dissertazione, e per la parte che hanno questi piani e la Dissertazione stessa nella storia esterna della nascita della Critica della ragion pura, cfr. B. Erdmann nell'Introduzione a quest'ultima opera (IV, 570 sgg.). A compimento io aggiungo ancora, che Kant nel settembre del 1770 « stava pensando di aggiungere un paio di fogli, per distribuirli alla prossima fiera, nei quali desidera correggere gli errori della fretta e determinare meglio il suo pensiero » (X, 94). « Le parti prima e quarta — egli pensa appunto di fronte al Lambert — possono pas-

sare come lavoro di poca importanza, ma nella seconda, terza e quinta mi pare si trovi materia ben degna di più accurato e ampio sviluppo, sebbene io, a causa di una indisposizione, non le abbia affatto elaborate in modo da soddisfarmi ». Nel giugno 1771 egli, invece di una nuova edizione della Dissertazione, progetta un'opera dal titolo: *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft* (*Limiti della sensibilità e della ragione*) (X, 117). Egli si duole che la Dissertazione abbia trovato così piccola diffusione: poichè questo è il testo « su cui deve dirsi il resto nello scritto seguente, presentandosi anche in essa alcuni speciali pensieri che difficilmente potrei aver mai l'occasione di citare, e ancora, la Dissertazione, coi suoi errori, non sembrandomi degna di una nuova edizione, mi rincresce che questo lavoro debba così presto andare incontro alla sorte di tutti gli sforzi umani, cioè l'oblio » (X, 118). [A.]

(5) Per quanto già accettato dal Crusius e dal Lambert (v. *Introduzione*) è qui enunciato per la prima volta in tutto il rigore filosofico il principio della necessaria distinzione fra gli elementi materiali e formali della conoscenza, principio che diventerà sempre più chiaro e universale nella mente di Kant, ed elemento fondamentale della sua dottrina della sintesi a priori: *materia* oggettiva, *forma* soggettiva; l'altra caratteristica della particolarità e contingenza della materia, universalità e necessità della forma, conseguenza diretta di questa distinzione, sorgerà nello sviluppo successivo del suo pensiero. [T.]

(6) Per seguire la terminologia kantiana occorre identificare *sensualis* e *sensibilis*, distinguendoli invece da *sensitivus*, così come bisogna identificare *intellectualis* e *intelligibilis* distinguendoli da *intellectivus*: *sensualis* e *intellectualis* è il primo elemento materiale della conoscenza, *sensitivus* e *intellectivus* è l'elemento formale; *cognitio sensualis* e *cognitio intellectualis* sono le conoscenze sotto il rispetto materiale, *cognitio sensitiva* e *cognitio intellectiva*

sono le conoscenze sotto il rispetto formale (in quanto cioè si considerano come prodotte da un elemento formale, della sensibilità o dell'intelletto). Tenendo conto di questa terminologia kantiana, traduciamo con *sensibile* quando si tratta della conoscenza considerata in quanto alla materia, con *sensitivo* quando si tratta della conoscenza in quanto alla forma; e analogamente per *intellegibile* e *intellettivo*. Altrettanto, traduciamo con *cognizione* la parola *cognitio* in quanto essa significa *processo del conoscere*, con *conoscenza* quando significa *fatto del conoscere*, mentre Kant l'adopera indifferentemente nei due significati, e solo eccezionalmente usa la parola *notio*. [T.]

(7) Di questa dottrina, che costituisce una notevole novità di Kant rispetto al Leibniz, abbiamo già toccato nella *Introduzione*. Aggiungiamo che la distinzione fra idee *chiare e distinte*, *oscure e confuse* è di Cartesio, ripresa dal Wolff, il quale è pure più innanzi ricordato per la distinzione tra *fenomeni* e *noumeni*. [T.]

(8) Metodo o arte *elentica* è un elemento della dialettica (o arte del ragionamento) e consiste nel confutare le proposizioni false degli avversari (da ἔλεγχος = confutazione); il metodo *dommatico* consiste invece nella affermazione di verità *a priori* indiscutibili. Kant contrappone a questi metodi tradizionali, e specialmente al dommatico, il suo metodo, *critico*. [T.]

(9) La frase non è ultimata, ma è evidente, anche secondo l'Adickes, la deduzione sillogistica: « Dunque il tempo è una quantità continua ». [T.]

(10) La legge di continuità e gradualità nei mutamenti, già enunciata da Aristotile e ripresa parzialmente dal Leibniz (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, ed. Gerhardt, IV, 398 e V, 49; *Monadologie*, 61), e di cui farà largo uso lo Schopenhauer nel trattato *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, è

enunciata in forma moderna e completa da Kant in tre luoghi: in questo passo del *De mundi*, nella *Critica della ragion pura* (IV, 138), e nel *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Elementi metafisici della scienza della natura)* (P. III; IV, 553). Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, cap. IV, § 25. [T.]

(11) Il titolo completo dell'opera: è *Anfangsgründe der höhern Mechanik, welche von der Bewegung fester Körper besonders die praktischen Lehren enthalten. Abgefasst von Abraham Gotthelf Kästner. Der matematischen Anfangsgründe vierter Theil, erste Abtheilung. (Elementi di alta meccanica, che contengono la dottrina pratica del movimento dei corpi solidi).* Göttingen, 1766; 2ª ed., molto migliorata ed accresciuta, 1793. Il passo citato si trova nella sezione III, § 188 (pp. 353-4 della 1ª ed., p. 547 della 2ª), e suona così: « La legge della continuità in geometria è considerata come inviolabile nelle linee curve; ma può essere conservata nelle figure rettilinee? È assolutamente impossibile che un punto cambi improvvisamente di posizione, e perciò nessun punto può muoversi sul perimetro di un quadrato o di un triangolo. Se la legge della continuità ammettesse una così grave eccezione, ciò potrebbe generare il dubbio che ciò possa essere in tutta la meccanica universale ». [A.]

Abraham Gotthelf Kaestner, di Lipsia (1719-1800), insegnante di matematica all'Università di Lipsia e di Gottinga e astronomo di valore, traduttore della *Optics* di Robert Smith (1755), autore di varie altre opere, quali: *Elementi dell'analisi delle grandezze finite* (1760), *Elementi di analisi dell'infinito* (1760), *Memorie di astronomia* (1772-4), *Storia delle matematiche* 1796-800), ecc., è citato da Kant anche in altre due opere, cioè: *Der einzige möglich Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (Dell'unico possibile argomento per una dimostrazione dell'esistenza di Dio)* e *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Welt-*

*weisheit einzuführen (Tentativo di introdurre il concetto delle quantità negative in filosofia)*, ambedue del 1763. [T.]

(12) Questo luogo, come quello che segue, ritorna immutato nella *Critica della ragion pura* (III, 63-4; IV, 41-2). Per tale argomento, cfr. gli schiarimenti del Vaihinger, nel suo *Commento* a quest'ultima opera, 1882, vol. II, pp. 412-22. [A.]

(13) Pare che Kant abbia in mente un luogo dello Scolio generale nella conclusione dei *Philosophiae naturalis principia mathematica*, § 4: « Dio dura sempre, ed è dovunque, ed esistendo sempre e dovunque costituisce la durata e lo spazio. Poichè una qualche particella di spazio c'è *sempre*, e un qualche indivisibile momento di durata c'è *dovunque*, certo il creatore e signore di tutte le cose sarà sempre e in ogni luogo ». La prima ed. dei *Principia* (1687) non contiene ancora tale Scolio: il luogo cit. c'è nella quarta ed., commentata da Th. Le Seur e Fr. Jacquier (vol III, p. 674, Genevae, 1742). [A.]

(14) Nella discussione, se i principî generali formali della conoscenza siano innati o acquisiti — discussione che discende da Cartesio al Locke al Leibniz — Kant tiene la via di mezzo (che è, del resto, la più vicina a Cartesio): ritiene cioè che gli elementi spazio e tempo siano ricavati dalla natura intrinseca e dalla azione della mente, non dai sensi. [T.]

(15) *Mundus intelligibilis* è definito da Kant nei *Sogni di un visionario*, P. I, cap. II, come l'insieme degli esseri spirituali o immateriali, mondo a sè stante, le cui parti stanno fra loro in reciproca connessione e comunione anche senza mediazione di cose corporee: cosicchè, il rapporto fra il mondo materiale ed il mondo immateriale è contingente. Qui, invece, il *mundus intelligibilis* è considerato, secondo la dichiarazione di Kant, non in quanto alla materia (noumeno), ma in quanto alla forma. [T.]

(16) Cfr. Cr. Wolff: *Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata* (Nuova ed., Francoforte e Lipsia, 1737, §§ 48, 60, 61) e *Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Pensieri ragionevoli intorno a Dio, al mondo ed all'anima umana, ed intorno a tutte le cose in generale)* (ed. 8ª, Halle, 1741, §§ 548-550; cfr. anche §§ 948-950, che forniscono un'altra prova contro la pluralità dei mondi; a ciò si conforma il Wolff anche nella *Theologia naturalis*, P. I, 1736, § 117). [A.]

(17) Sono qui evidentemente richiamate le teorie del Leibniz (armonia prestabilita) e del Malebranche (occasionalismo); il Malebranche è ricordato anche più sotto per la dottrina della visione in Dio. [T.]

(18) In Malebranche, *De la recherche de la vérité* (Paris, 1675; 7ª ed., 1721), il titolo del cap. VI della 2ª Parte del libro III suona così: « Que nous voyons toutes choses en Dieu », e, nella trad. latina (Genevae, 1691): « Nos omnia in Deo videre ». [A.]

(19) Leonardo Eulero (1707-1783) pubblicò, dapprima anonime, le *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de Physique et de Philosophie*, che apparvero negli anni 1768-72 in 3 vol.: i primi due furono tradotti in tedesco nel 1769 col titolo *Briefe an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie. Aus der Französischen übersetzt.* Leipzig. A tale traduzione tedesca pare sia da riferirsi il rimprovero mosso da Kant (II, 49-52) alla chiusa della lettera 92ª e in gran parte della 93ª. Le lettere erano indirizzate alla figlia maggiore del Margravio di Brandeburgo-Schwedt. [A.]

Eulero è pure citato nella nota di Kant alla fine della Dissertazione. [T.]

(20) La parola *contraddizione* manca nell'ed. tedesca: riteniamo, col Carabellese, che la si debba aggiungere perchè la frase abbia senso. [T.]

(21) Il primo di questi assiomi surrettizi dell'ultima specie, esposto dagli Epicurei e dai filosofi naturalisti, il secondo, enunciato dagli Scolastici con l'assioma « Entia non sunt praeter necessitatem multiplicanda » e ripreso dal Newton nelle sue famose quattro regole metodologiche, ed il terzo, sono, per Kant, posti arbitrariamente, non razionalmente: pure, la fisica moderna ha mostrato di doversene servire come di verità necessarie. [T.]

# INDICE